طه عبد الرحمن

رُوح الدِّين

مِن ضَيْق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية



المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

رُوح الدِّين

مِن ضَيْق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية

الكتاب

رُوح الدِّين

مِن ضَيْق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية

تأليف

طه عبد الرحمن

الطبعة

الثانية، 2012

عدد الصفحات: 528

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-541-4

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 ـ 01 352826

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

طه عبد الرحمن

رُوح الدِّين

مِن ضَيْق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية

المركز الثقافي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول **الحق** سبحانه وتعالى في **كتابه** العزيز:

«فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»

صدق الله العظيم

الآية 125، سورة **الأنعام**

محتوى الكتاب

الباب الثاني

اتصال التعبد بالتدبير واتساع الوجود الائتماني

المقدمة

كلما تأمّلتُ أحوال الإنسان في هذا الزمان واستغرقت في هذا التأمل، لم أزدد إلا يقينا بأنه لا كائن **أنسىَ** منه، حتى إني لو خُيّرت في وضع تعريفه، فما كنتُ لأعرّفه بغير كونه «**الموجود الذي ينسى أنّه ينسى**»، ولو خُيّرت في اشتقاق اسمه، فما كنتُ لأقول غير أنه اشتُق من لفظ «النسيان» بَدل لفظ «الأُنس»؛ وحتى لو صحَّ أن اسمه مشتق من «الأنس»، فما كنتُ لأعتقد إلا أنه أُنسٌ بما يجعله ينسى ما لا ينبغي نسيانه، لِحرصه على بقاء نسيانه؛ إنه ينسى كلّ شيء يذكّره بأنه لا يملك من أمره شيئا، لا خَلْقا ولا رِزْقا؛ يَنسَى أنه كان في ظلماتٍ بعضها فوق بعض، بدءا بظلمة العدم وانتهاء بظلمة الحس؛ ينسى أنه لم يَخلُق ذرّة من ذرات بدنه، ولا نسمة من نسمات روحه؛ كما ينسى أنه كان في فاقات بعضها أشد من بعض، بدءا بفاقة النور وانتهاء بفاقة العلم؛ يَنسى أنه لم يَرزُق عينَه بصرا ولا أذنه سمعا ولا لسانه نُطقا؛ يَنسى هذا وما دونه وما فوقه، حتى كان له النسيان ذكرا؛ وهل في النسيان أشدُّ من أن يَنسى من لا ينساه ولا يغيب عنه أبدا، ومن هو أقرب إليه من نفسه، ومن يحول بينه وبين قلبه!

لما كان النسيان أوّل بلاء ابتُلي به الإنسان(1)، وكان «إنسان هذا الزمان» لا ينتهي عن النسيان، مصرّا عليه أيما إصرار، كان لا بد أن تجري الأمور بين يديه بضد مقتضياتها، لأن مقتضياتها توجب التذكر وهو لا يبرح ينسى؛ وهكذا، فما

---

(1) تدّبر الآية الكريمة: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ، فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (115، سورة طه).

حقّه أن يَنزل في أعلى الرتب من الموجودات أو المعقولات، صار يراه في أسفلها؛ وما حقُّه أن ينزل في أسفل الرتب من الموجودات أو المعقولات، صار يراه في أعلاها، حتى بلغ من قوة نسيانه أن أضحى يقلب الحق باطلا والباطل حقا، ويقلب الخير شرا والشر خيرا.

ثم أخذ يُنظِّر للباطل الذي جعله حقا وللشر الذي جعله خيرا، مبتدعا مقولات هائلة وواضعا مسلّمات قاطعة، ومستنبطا قضايا كبيرة ومُثبتا دعاوى عريضة، حتى أنشأ **عالما خادعا قانون الوجود فيه النسيان**: عليك أن تنسى من أين أتيت وإلى أين تذهب، وأن تَنسى أنّك الحي الذي يموت، وأنك كما بدأت تعود؛ عليك أن تنسى مَن حقُّه أن تَذْكُره أوّل ما تَذكُر وأن تَذْكُره كلما نسيتَ؛ أن تَنسى من لو شاء، لَمَا نسيت، ولَهَلكتَ متى نسيت؛ عليك أن تنسى يومَ تُلاقيه ويسألك عن نسيانه، حتى إن مَن لا يَنسىَ، فأَجدِرْ به أن يُنسَى، إذ ما هو إلا غريب يريد الشذوذ لنفسه أو عليل يريد البقاء لعلّته، كأن هذا العالم لا يُؤوي إلا **الإنسان الأفقي** الذي لا يذكر إلا ما يراه بصرُه، ولا قِبَل له **بالإنسان العمودي** الذي يَذكُر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته.

ومهما يكن الأمر، فإن حضور الذّكر خيرٌ من ذهول النسيان، لأن نور الوجود خيرٌ من ظلمة العدم، والذكر وجود والنسيان عدم؛ وإن الإنسان العمودي أوسع وجودا من الإنسان الأفقي، لأن مجال الفضاء أفسح من مدى المكان، والإنسان العمودي في فضاء، والإنسان الأفقي في مكان؛ فهل من سبيل إلى الخروج من هذا العالم الناسي، وقد أُشرِبَت قلوب أهله بمقولاته ومسلماته وقضاياه ودعاويه، حتى لا تكاد تتصوّر بديلا له، ساكنة تحت مجاريه، راضية بمراضيه كأنما هو القدر المحتوم الذي لا يخطئ أحدا؟ فكما أن هذا العالم الأفقي هو نفسه جاء بديلا لعالمٍ لم يكن يَنسى ما صار ينساه، مغترّا بسلطانه، فكذلك في الإمكان إنشاء بديلٍ لهذا العالم لا ينسى ما ينساه، أي **عالم ذاكر يُؤوي إنسانا عموديا**؛ فلِكلّ عالم ناسٍ عالمَ بُديلٌ يدفع نسيانه.

ولا يخفى أن النسيان الأكبر الذي أصاب هذا العالم والذي أرَّخ لحداثته نسيان مزدوج جعل الإنسان الأفقي لا يَقدِرَ خالقَه حق قدره؛ إذ نَسي كيف كان

«التدبير» و«العبادة» يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافا حيا، حتى إذا دبَّر، كان عابدا؛ وإذا عَبَد، كان مدبِّرا؛ لقد انقلب «التدبير» و«العبادة» عنده إلى ضدين متباينين؛ فالعبادة لا تكون إلا مع وجود الذلة، بينما التدبير لا يكون إلا مع وجود السيادة، والذلة والسيادة لا تجتمعان أبدا؛ كما نسي كيف كان «تدبير الإله» و«تدبير الإنسان» يأتلفان في حياة الإنسان ائتلافا حقيقيا، حتى إذا دبّر الإله، كان الإنسان مدبّرا؛ وإذا دبّر الإنسان، كان الإله مدبرا؛ لقد انقلب «تدبير الإله» و«تدبير الإنسان» عنده إلى ضدين متباينين؛ ولَمّا فقَد هذا الإنسان الأفقي ذاكرته العمودية، فقد اختار أن يسود، وأن لا يَعبُد؛ وما دَرَى أن عبادته لخالقه ليست كعبادته لإنسان مِثله؛ فإذا كانت عبادته لإنسان مِثله تُخرجه عن التدبير لنفسه، فإن عبادته لخالقه تزيده تدبيرا على تدبيره! ولا دَرَى أن سيادة الخالق عليه ليست كسيادته هو على إنسانٍ مِثله؛ فإذا كانت سيادته على إنسان مِثله تسلُبه حريته، فإن سيادة الخالق عليه تزيده حرية على حرّيته!

وحينئذ، لا عجب أن يأخذ النسيان يتداعى عند هذا الإنسان الأفقي بعضُه إلى بعض، حتى يبلغ أقصى مداه، فلا يعود يذكُر أنه مخلوق، فضلا عن أنه لم يُخلَق عبثا، ولا حتى أنه إلى زوال محتوم إلى حين أن يأتي أجله على حين غِرّة؛ ويا ليته نسي ووقف عند حدّ نسيانه! بل إنه يمكر ليلَ نهارَ من أجل أن يرى غيره ينسى مثلما نسي، متوسّلا بكل أدوات النسيان، ترغيبا وترهيبا، حتى إنه أضحى يُعلن، بغير حق ولا حياء، أنه لا يطيق أن يُذكَر اسم الله ولا إجلاله ولا تكبيره ولو في غير مجلسه؛ وإذا أحدٌ سواه لم يبق في قلبه التفات إلى غير الله في سرّاء أو ضرّاء، فصدح بالتهليل والتكبير، متفانيا في حب ربه، ضجّ هذا الإنسان الناسي بالشكوى من تهديدات التطرف الديني، مناديا على الإنسانية بالويل والثبور وعظائم الأمور ما لم تَحزم أمرها وتُعلنها حربا لا هوادة فيها على هذا التطرف، كأن نسيانه حقٌّ لا باطل معه وخيرٌ لا ضرر فيه، وذِكْرُ غيرِه باطلٌ لا حقَّ فيه وشرٌّ لا نفع معه.

وهكذا، فمهما قيل، فإنه **لا حياد مع النسيان** كما أنه لا حياد مع الذكر؛ فمن نسي، فقد انحاز إلى النسيان كما أن مَن ذَكر، فقد انحاز إلى الذّكر؛ انظر

كيف أن الناسي يدعو غيرَه إلى أن يكون ناسيا مِثْله كما أن الذاكر يدعو غيره إلى أن يكون ذاكرا مِثْله! ثم إنَّ ما نَسِيه الناسي يتعدّى قدرة إدراكه، فيكون نسيانه له انحيازا لعدم وجوده، مع أن عدم إدراك الشيء لا يلزم منه عدم وجود الشيء؛ كما أن ذِكْرَ الذاكر لِما نَسي غيره انحياز لوجوده؛ فلولا أن الذاكر وَجَده، لَما ذَكَره إن كثيرا أو قليلا؛ وفوق هذا وذاك، مِن أين للإنسان أن يكون محايدا في أمور إما أن يسعد بها أو يشقى، إن عاجلا أو آجلا! والحق أن كل ما ارتبط بالإنسان، قَلَّ أو كثُر، لا بد أن يحمل من آثار تقويمه، رغبةً فيه أو رغبة عنه.

ولَكَمْ أعجب من أولئك الذين يدّعون القدرة على الوفاء بتمام الحياد في بحثهم لقضايا الإنسان، متوهمين أنهم متى أرادوا التجرد بالكلية حتى من خَفيّ أذواقهم ومخبوء أحكامهم، بلغوا مرادهم كما لو أن الأذواق قشور على القلوب والأحكام قشور على العقول.

لذلك، ترانا في الكتاب الذي بين يديك لا نزعم ولا نفتعل الانسلاخ من معتقداتنا ولا من مختاراتنا في تناول «**الصلة بين التعبد والتدبير**» ـ أو، بالتعبير المألوف، «**العلاقة بين الدين والسياسة**» ـ لأن مثل هذا الانسلاخ، كما تبيّن، متعذر على الناسي والذاكر كليهما، ولا واسطة بينهما، بل لم نتردّد في الكشف عن مسلّماتنا الخاصة من أوَّل سَطر سطرناه.

بيد أن هذا لا يعني أننا لم نتحرَّ قدر المستطاع أن نعرض آراء الآخرين بأمانة ونزاهة ونناقشَها بموضوعية وعلمية، مع وجود يقيننا بأن مسلَّماتنا لا تضرّ العرض الأمين ولا النقاش الرصين، بل إنها، على العكس من ذلك، تفتح فيهما أبوابا ما كانت لِتُفتح لولا التسليم بها؛ كما أن هذا لا يعني أننا لم نحفظ لمن انتقدناهم أقدارَهم وأفضالهم، حتى ولو عَدَّنا بعضهم خصما لهم، مع أننا لا نخاصم إلا الباطل ولو التبس علينا في غفلة من أمرنا؛ **لا جَرَمَ أننا نَكْره الخصومة، لكن الباطل أكرَه إلينا**؛ وفي المقابل، فإنَّ فيمن انتقدناهم مَن يَعدُّنا نصيرا لهم، مع أننا لا نناصر إلا الحق ولو ظهر على يد خصمنا؛ **لا جَرَمَ أننا نحب النصرة، لكن الحق أحب إلينا**؛ فلولا جليل تقديرنا لِما كتبه هؤلاء وأولئك، ولولا كبير اعتبارنا لخطر ما لقّنوه، لَمَا تعرّضنا لأفكارهم ودعاويهم،

نُزكّي ما كانوا فيه مُحقّين، ونُبرز ما بَدَوْا لنا فيه مخطئين؛ ولَمّا مضينا إلى عرض آرائنا ورؤانا، تصحيحا لِمظنون زلاتهم أو مشبوه هفواتهم، لم يخطر ببالنا أن ندّعي الاستئثار بالصواب دونهم، وإنما كنا **نأتي ببدائل ونطلق إمكانات ونبرز مكنونات،** حتى لا يجمد أحد منا على رأيه، معتقدا أن الحق كلَّه فيه والباطل في كل رأيٍ سواه؛ وكلّنا رجاء في الله بأن يكون قد هدانا إلى وضع بعض اللبنات المنهجية التي تبعث، في المسلم، القدرة على استئناف عطائه، متخلّصا من أسْر التقليد، ومنطلقا إلى أُفق التجديد.

وقد حفظنا في ذلك العادة التي جرينا عليها في باقي كُتبنا والتي هي سلوك طريق الاستدلال في النقد والتحليل دون طريق الإرشاد أو التقرير، بل سعينا حتى في مسلَّماتنا، لا إلى أن نقرّرها تقريرا ولو أن وضعها المنطقي يُجيز لنا ذلك، وإنما قدمّنا لها أو ذيّلناها بتوضيحات وتمثيلات تتلقاها العقول بالقبول.

وعلى هذا، جاءت مقاربتنا للعلاقة بين الدين والسياسة متميزة عن المقاربات السابقة؛ وما أكثر أصنافها وأغزر الإنتاج فيها، غربا وشرقا! فهذه المقاربة ليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية، ولا فقهية، ولا فكرانية[2]، وإنما قصَدْنا أن تكون **مقاربة روحية** أو قل مقاربة **ذِكْرية** غير نسيانية **أو عمودية** غير أفقية؛ ذلك أن الروح، حسب اعتقادنا، لا تنسى ولا تقعُد، وإنما تذكُر وتعرُج؛ **فأبينا إلا أن يكون في مقاربتنا ذِكْرٌ لِما نسيه «العَلماني» وعُروج إلى ما قعد عنه «الدِّيَاني»**[3].

لذلك، لا عجب أن يجد القارئ نفسه أمام عملٍ يراجع أحكاما مسبّقة ودعاوى مقرَّرة ومفاهيم سارية ومقولات رائجة ورَّثها لـ«إنسان هذا الزمان» تراكمُ النسيان وطول الأمد، حتى ظنّها حقائق جازمة مبنية على أدلة قاطعة؛ ولا نسأل القارئ أن يتجرَّد من آرائه ورؤاه التي قد يكون أسَّسها على هذه الحقائق المفترضة، لأن الحياد، كما ذكرنا، متعذّر في الشأن الإنساني؛ ولكن نُهيب به

(2) وضعنا مصطلح «الفكرانية» منذ مطلع السبعينيات في مقابل مصطلح «الإيديواوجيا».

(3) نستعمل مصطلح «الدياني» للدلالة على المعنى الذي يضادّ مدلول «العَلماني»؛ وسوف يأتي تفصيل الوجوه التي تقع بها هذه المضادّة.

أن يَصبِر على قراءة هذا العمل الذي نتحمّل مسؤولية كل ما احتواه، حتى ولو صادمتْ ادعاءاتُه واعتراضاته ما يأخذ به من الآراء والرؤى؛ فلعلَّه يُسلِّم كما نسلّم أن باب البدائل في الوجود واسع لا يضيق ومفتوح لا ينغلق، وأن «إنسان هذا الزمان»، كما أنه اختار أن يحيا ويفكر ناسيا، فبإمكانه أن يحيا ويفكر ذاكرا أو يأتي من بَعده إنسان آخَر قُرّة عينه في الذكر، فلا حياتُه تَنسى ولا فكره يَنسى.

أما عن تفصيل محتوى هذا الكتاب، فقد قسّمناه إلى بابين اثنين، يتضمن الباب الأول الذي يحمل عنوان «**ازدواج الوجود الإنساني ونهاية التسيّد العلماني**» خمسة فصول؛ ويتضمن الباب الثاني الذي يحمل عنوان «**اتصال التدبير بالتعبّد واتساع الوجود الائتماني**» أربعة فصول.

اختص الفصل الأول بإبطال المسلّمة التي تحصر الوجود الإنساني في عالم واحد، وبيان الحاجة إلى الأخذ بمسلَّمة أخرى بديلة منها تجعل هذا الوجود يتّسع لأكثر من عالم واحد، منها المرئي وغير المرئي (أو الغيبي)؛ وتعرّض الفصل الثاني لقدرة الإنسان على أن يرى معاني العالم الغيبي في مباني العالم المرئي، متوسّلا بفطرته الروحية؛ كما تعرَّض الفصل الثالث لقدرة الإنسان على أن ينقل إلى العالم المرئي كمالات العالم الغيبي، متوسّلا بنزعته النفسية التي تجعله ينسب الأشياء إلى ذاته؛ أما الفصل الرابع، فقد بَحث «الدعوى العلمانية» التي تقول بالفصل بين الدين والسياسية، مستخرجا الافتراضات المتضمَّنة فيها والاستنتاجات المترتبة عليه، وموضِّحا كيف أن هذه المفترضات والنتائج تُفضي إلى تضييق الفضاء الوجودي للإنسان، فضلا عن تجزئة هذا الوجود المضيَّق إلى دوائر متضادة تُوهِم الإنسان بأنه سيّد نفسه؛ وأما الفصل الخامس، فوقف عند أوصاف وآثار هذا التسيّد، متمثلا في استغناء الإنسان بتدبيره عن تدبير خالقه، واختياره أن يتعبَّدَ لذاته بَدَل التعبّد لربه؛ كما وقف عند خصائص وفوائد التزكية الروحية في دفع مساوئ التسيد على الخَلق، إذ تُخرِج من التوسل بقوة السلطان إلى التوسل بقوة الوجدان، ومِن ضَيْق التعبد للخَلْق إلى سعة التعبّد للحق، مفجِّرة طاقات الإبداع في المجتمع، ومُطلِقة قدراته على تجديد تدبيره لشؤونه، مرئية كانت أو غيبية.

واختص الفصل السادس بالنظر في «الدعوى الديانية» التي تقول بالوصل بين الدين والسياسة؛ وسلك هذا الوصل طريقين أساسيين: «طريق التداخل» و«طريق التماثل»؛ واتخذ طريقُ التداخل صورتين: إحداهما «دمج الدين في السياسة»، وقد لجأت إليه السلطة الحاكمة، وأفضى إلى تدبير للدين يخدم أغراض التسيُّد، لا أهداف التعبّد، ويتأوّل النصوص الدينية على حسب أهواء الحكام؛ والصورة الثانية «دمج السياسة في الدين»، وقد لجأت إليه فئة من الديانيين واضطرها إلى الأخذ بالمفاهيم التنظيمية والآليات التدبيرية ذات الأصل العلماني، دفعا لتهمة التطرف أو طمعا في نيل السلطة، لكنها ظلت غير قادرة على النقد العلمي والفلسفي لهذه المفاهيم والآليات المقتبَسَة، حتى تتبين حدودها الإيمانية وآثارها السلبية؛ كما اتخذ طريق التماثل الذي يطابق بين الدين والسياسة، هو الآخر، صورتين: إحداهما تجلّت في «مبدأ الحاكمية لله»؛ وتولّى الفصل السابع إيضاحَ كيف أن مجال هذا المبدإ ليس ـ كما اعتقد القائلون به ـ التدبير السياسي، وإنما التدبير الروحي، إذ يقوم على ركنين هما: «الأمر الإلهي» و«شهود الآمر الإلهي»؛ فأفضى هذا الاعتقاد إلى إهمال الركن الثاني؛ والصورة الثانية للتماثل تجلّت في «مبدأ ولاية الفقيه»؛ وقد تولّى الفصل الثامن بيان كيف أن هذا المبدأ ينبني على تصوّر صناعي للفقه يهتم بالجانب القانوني منه، مع إهمال الجانب الأخلاقي الذي يؤسّسه؛ لكن متى رُدَّ الفقه إلى أصله الحي الذي يجمع بين هذبن الجانبين، لم يَعُد الاختصاص في صناعة الفقه يؤهّل صاحبه للولاية على غيره؛ أما الفصل الأخير، فقد عرَض «الدعوى الائتمانية»، وهي تقول بوجود «وحدة أصلية» بين التعبد والتدبير سابقة على الفصل العلماني والوصل الدياني، وتتمثل هذه الوحدة في «الأمانة» التي تحمَّلها الإنسان بمحض إرادته؛ وقد توضّح كيف أن «الائتمان» يقوم على ركنين أساسين يجعلان الوجود الإنساني يتحرّر ويتَّسع إلى أقصاه، أحدهما «الإيداع الرعائي»، ويوجب حفظ حقوق المودَع الإلهي؛ والثاني «الاتصال الروحي»، ويوجب حفظ الصلة بالمودِع الإلهي.

ولما كنا قد وضعنا في نهاية كل فصلٍ فصلٍ، ملخَّصا لجملة الأفكار التي

عرضَها أو نقَدها، لم نجد الحاجة إلى إعادة استجماعها في الخاتمة، فآثرنا أن نخصّص هذه الخاتمة للرد على الاعتراض الذي يُحتمل أن يورده العَلماني والدِّيَاني على الدعوى الائتمانية، وهو أنه «لا يطيقها العقل ولا يتسع لها الواقع»؛ وقد وضّحنا كيف أن هذه الدعوى تستوفي شرائط «العقلانية» و«الواقعية»، غايةً ووسيلةً ونتيجةً، بل أيضا كيف أن وفاءها بهذه الشرائط أقوى من وفاء الدعوى العلمانية والديانية بها؛ وليس هذا فحسب، بل، أكثر من هذا، أقمنا الدليل على أن «العقلانية» تحتاج إلى «الائتمانية» في توسيع أُفُقها كما تحتاجها «الواقعية» في تجديد أَثَرها، وأنها تنزل منهما منزلة المصدر الذي يَمُدّهما والمعيار الذي يضبطهما.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه تعالى، وأن يبارك فيه وينفع به؛ والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

01 رمضان 1432 الموافق 02 آب/أغسطس 2011

طه عبد الرحمن

البريد الإلكتروني: taha-ab@menara.ma

الباب الأول

ازْدِواج الوجود الإنساني ونهاية التسَيُّد العَلْماني

المدخل

كَمْ مِن الأقوال والأفكار تُؤخذ مسلَّمة بالتقليد، فيسقط تعجُّب العقول منها لكثرة تداولها، حتى تصير معدودة في المسائل اليقينية؛ وكما أننا نقلنا عن «المتقدمين» آراء وأحكاما بِتْنا نعدُّها تراثا يحجب عنا معرفة الحقيقة، فكذلك أخذنا ننقل عن «المحدثين» من أمثالها ما لا يقل حَجْبا لهذه المعرفة، بل قد يكون تقليدنا لهم أشد من تقليد المتقدمين، باعتبارهم يفاخرون غيرهم بالثورة على التقليد؛ وفي هذا الباب الأول، نريد أن ننظر في بعض التجليات لتقليدٍ منهجي أنشأه العلمانيون في تناولهم لإشكال العلاقة بين الدين والسياسة، ألا وهو **تقليد الفصل**؛ فقد جاؤوا بفصول كثيرة في نطاق هذا الإشكال؛ ولم يكن الغرض منها التمييز بين مختلف العناصر التي تَدخُل في تكوين ما باشروا تفصيله، وإنما كان التفريقَ بين طرفين متقابلين يأخذون بواحد منهما، وينسون الآخر، فجمعوا إلى الفصل النسيان؛ وقد ألحوا على الفصل بين نطاق السياسة ونطاق الدين إلحاحَ من يفصل بين الضدين أو بين النقيضين، طمعا في إنشاء منطقة للوجود الإنساني تأخذ بالسياسة وتنسى الدين، حتى لو ضاقت أيما ضيق، وناضلوا بقوة لترسيخ هذا الفصل في القلوب، وإنزاله منزلة بديهة من بدائه العقل لا ينكرها إلا جاهل أو سافل، حتى أضحى أهل الدين أنفسهم، على غيرتهم وخوفهم على معتقدهم، يُسلِّمون بصحة هذا الفصل، فيرون رأي العلمانيين فيه: فلا دولة دينية ولا أحزاب دينية ولا نقاشات عامة دينية ولا تظاهرات دينية ولا جمعيات دينية، ناهيك عن برلمان ديني؛ فالدين لا حقَّ له في أن يُرَى، لأن السياسة تستأثر وحدها بهذا الحق.

ولا يكاد الناظر يتأمل هذا الفصل بين السياسة والدين، حتى يتبين أن الأصل فيه ليس، كما يُتوهَّم، إرادة الفصل بين سبب العدل المتمثل في السياسة وسبب الظلم المتمثل في الدين، وإنما، على الحقيقة، هو إرادة الفصل بين الوجود المرئي للإنسان ووجوده غير المرئي، حتى يؤخذ بالأول ويُنسَى الثاني؛ فما وسعنا، نحن الذين نأبى التقليد، إلا أن نتصدى لهذا الفصل الذي غدا تقليدا مُتَّبَعا، فنَرُدَّ نسيان الوجود الإنساني غير المرئي، وفي هذا الرد ردّ صريح لنسيان للدين، لأن ما بُني على المردود مردود مِثلُه.

وقد تجلَّى نسيان العلمانيين لوجود الإنسان غير المرئي في إطلاقهم لمقولات عدة تضافرت على تضييق هذا الوجود، **جاعلة الإنسان أشبهَ بالحيوان الزاحف منه بالحيوان الطائر**، ولو أنها جاءت على ألسنة مفكرين وفلاسفة كبار، آخرها قد يُنقل بحرفه إلى العبارة: «الإنسان موجود في العالم»؛ ولا يخفى على ذي سليقة أنها تعبير سقيم، لا يُخرجها من سقمها إلا نقلها إلى تعبير أوجز، وهو: «الإنسان في العالم» ولو أن مضمون هذا التعبير يبدو مبتذلا ابتذال مضمون قولنا: «السماء من فوقنا»؛ والمراد بـ«العالم» في هذه المقولة هو العالم باعتباره الأفق المدرَك الذي يحيط بالإنسان من كل جانب، بحيث إذا قال القائل: «أوجد» أو قال: «أكون» أو قال: «أنا»، كان معنى قوله هو: «أنا في العالم المرئي».

فكان علينا أن نبيّن كيف أن ما لا يراه الإنسان من وجوده يضاهي ما يراه منه، بل يجاوزه قدرا ومقدارا؛ فكم من الأشياء التي كان يراها، لم يَعُد يراها بالكلية أو لم يعد يراها بالوجه الذي كان يراها به! وكَمْ من أخرى لم يكن يراها، أضحى يراها أو يعلم يقينا أنه سيراها! وكم من الأشياء التي لا يراها هذا الفرد، يراها غيره! وكَمْ من أُخرى يراها هو بوجه، ويراها آخر بغير ما يراها به! ولما كان ما يُرى عبارة عن «شهادة»، وكان ما لا يُرى عبارة عن «غيب»، فقد ظهر أن **الإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، بل إن إحاطته به فوق إحاطتها**؛ وما ذاك إلا لأن الإنسان لا تنحصر ذاته في «النفس»، بل تتعدّى إلى «الروح»، ولا تنحصر رؤيته في «البصر»، بل تتعدَّى إلى «البصيرة»؛ فإذا كان

يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يَني يرتحل من أحدهما إلى الآخر، موسّعا وجوده؛ وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية، فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفكّ تترقى معرفته، وتأتيه بيقين من بعد يقين.

والعجب كل العجب أن المُحدَثين، وهم يَفصِلون بين العالمين، ناسين العالم الغيبي، لم ينسوا كمالاته، فاندفعوا في نقلها إلى العالم المرئي، اقتباسا أو اختلاسا؛ وأحد هذه الكمالات التي اقتبسوها وادعوا استحقاق الوجود المرئي لها هو «الجلالة»؛ لكن ما لبثوا أن جعلوا لها، تستُّرا على أصلها الغيبي، كنية غلبت في الاستعمال هي: «السيادة»؛ وقد بلغوا من قوة التعلق بها أن نسبوها إلى المؤسسات والشعوب والأفراد؛ وجعلوا طلبها علامة على تحمُّل الإنسان أمر تدبير شؤونه بنفسه، مع إيهامه بأنه قادر على أن يبسط سلطانه على العالم المرئي بَسْط الإله لسلطانه على العالم الغيبي، قِسمةً بينهما؛ ولما جاوز هذا التعلق حده، واضعا السيادة في غير موضعها، كان لا بد أن تنقلب هذه السيادة إلى عبادة في غير موضعها، جاعلة الإنسان يتسلّط ويتأله، متعبّدا لنفسه، فضلا عن تعبيده لغيره.

وما كان للسيادة أن تفضي إلى هذا التسلّط المتأله لولا أن للنفس سلطانا على الإنسان، إذ وظيفتها أن تجعله يَنسُب كل شيء إلى ذاته، ولا يزال يمارس هذه النسبة الذاتية، حتى يستبدَّ **ولا يرى استبداده**، ويستعبد **ولا يرى استعباده**، ويظلم **ولا يرى ظلمه**، مرتقيا بِما كان من أفعاله طغيانا مرئيا لا يَقبله قابل إلى رتبة ما هو من أفعال سلطان غيبي لا يُدركه عاقل؛ ألا ترى كيف أنه يأتي أفعاله شهيدا عليها، ثم يجعلها **غيبا** بالذهول عنها!

ولَمّا كانت هذه السيادة المنتحَلة، في الأصل، حقا غيبيا لا يملكه إلا الإله الحق، جل جلاله، كان دفع ضررها، بل الخروج منها، لا يتم إلا بواسطة عملٍ أصلُه الغيبي ثابت يكون منشؤه الروح، بحيث يُحوّل الإنسان من داخله وبجمعيته؛ وما ذاك إلا «عمل التزكية»، إذ هو العمل الجذري الذي إذا دخل فيه الإنسان، أخذ يقطعه عن سابق أحواله؛ وعلى قدر تغلغله فيه، يكون انقطاع هذه

الأحوال عنه، حتى يخرج إلى أضدادها؛ إذ يتولىَّ تحريره من سلطان النفس عليه، حتى إذا ترقّى في هذا التحرر، استرجع ذاكرته الأصلية التي فطر عليها، وتجددت صلته بالعالم الغيبي؛ وحينها، يقطع البقية الباقية من حب السيادة على غيره، منقلبا بالكلية إلى عبادة ربه، شاهدا بحاله، فضلا عن مقاله، بتفرُّد الحق سبحانه بالجلالة من دون خَلْقه، ومُشاهِدا في كل ما يراه، وحتى في ما لا يراه، دلائل سيادته.

الفصل الأول

وجود الإنسان في عالمين اثنين لا في عالم واحد

لا غرابة أن نجد بين الألفاظ التي يَكْثر تداولها ما لا يُنْبِئ عن معانيه بيسر ووضوح، بل قد يكون عصيا على كل جهود التدقيق والتحديد؛ ذلك أن كثرة الاستعمال تُخرِج جمهور الناطقين إلى التوسع في مدلولات الألفاظ بما يجعل الحدود بين الحقيقة والمجاز في حقّها غير بيِّنة، أو تدعوهم إلى أن يُسنِدوا إليها معاني متعددة تشترك في وجوه وتختلف في أخرى؛ ويبدو أن الكلمتين: «الدين» و«السياسة» من جنس هذه الألفاظ المتداولة التي تزدحم فيها المعاني، وتمتنع على تمام الضبط؛ فيضطر المرء، بحكم الحاجة إلى استخدامها، إلى أن يُقرّر أحد معانيها تحكُّما؛ وحسبك شاهدا على هذا الازدحام في المعنى ذلك الفرقُ الذي أضحى بعضهم يُقيمه بين اسم «الدين» والصفة المشتقة منه، أي «الديني»،[1] أو يُقيمه بين اسم «السياسة» والصفة المشتقة منه، أي «السياسي»، فيُريد بالصفة ما لا يريد بالاسم، بل قد يريد بها معنى يضادُّ معناه، مقيما لها، هي الأخرى، مقام الاسم المستقِّل[2].

(1) انظر:

Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique, pp. 315-328, Revue **MAUSS**, n° 22, Second Semestre 2003;

Chantal MOUFFE: **On the political**, pp. 8-9; Patrick CHARAUDEAU: **le discours politique, les masques du pouvoir**, pp. 33-34.

(2) انظر:

Marcel GAUCHET et Luc FERRY : **Le religieux après la religion** ; Shmuel TRIGANO: **Qu'est-ce que la religion?** p. 217sp.

وإذا كان هذان اللفظان، وهما مفردان، بهذا الوصف من التوسع في الاستعمالات والتعدد في المعاني، فلا ينفع، في إخراجهما عن هذا الوصف الدلالي، تركيبُ أحدهما مع الآخر كما إذا أُسنِد أحدُهما إلى الآخرِ، سلبا أو إيجابا نحو: «السياسة غير الدين» أو، على العكس، «الدين عينُ السياسة»، أو إذا أُضيف إليه كما إذا قيل: «سياسة الدين»، أو جُعِل نعتا له كما في قولنا: «الدين السياسي»! فلقد بلغ الخوض في العلاقة بين «الدين» و«السياسة» من قوة الاختلاط والاحتداد أن تعسَّر على المتأمل في هذه الصلة تبيُّن الحقّ معها، حتى إنه لينتابه الشكّ فيما إذا كان بمقدوره أن يدفع التشويش الدلالي الذي دخل على المفهومين المذكورين، مفرَدَيْن أو مُركَّبين، وأن يَستعمل كلا منهما في سياق تأمُّله بمعنى واحد، ساعيا إلى أن يبني عليه من النتائج ما لا يتطرَّق إليه التناقض.

وليس هذا مجال تعقُّب مظاهر هذا التشويش ولا، بالأوْلى، الاشتغال بدفعها، بل يكفي في تناولنا للعلاقة بين العمل الديني والعمل السياسي التي هي موضوع بحثنا أن ننطلق من بعض المقدّمات العامة التي تخص الدين والسياسة، والتي نُنزلها منزلة المسلَّمات التي نبني عليها تناولنا لهذه الصلة العويصة التي تثير من الأسئلة بقدر ما تتطلب من الأدلة.

فنقول، بادئ ذي بدء، إن الكلام في «الدين» و«السياسة» يدعو صاحبه إلى أن يبحث في الخصائص التي تُميِّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، بل قد يحمله على الاجتهاد في تحديد الماهية الجامعة التي تخصُّه، بحيث لا يشاركه فيها سواه؛ ألا ترى كيف أنه لا يمارس العمل السياسي ـ في الظاهر على الأقل ـ إلا الإنسان؟ فحينئذ، لا عجب أن يقوم مَن قام بإدخال السياسة في حدّ الإنسان، فيقول: «الإنسان حيوان سياسي» (أو «مدني»)(3)؛ ثم ألا ترى

(3) المقابل اللاتيني: "Homo politicus"؛ معلوم أن الأصل في هذا الوصف هو تعريف الفيلسوف اليوناني «أرسطوطاليس» للإنسان في كتابه: **في السياسة**؛ إذ يقول فيه: «إن المدينة من الحقائق التي توجد بصورة طبيعية [. . .] **والإنسان حيوان سياسي بالطبع**؛ والذي يوجد بلا مدينة، بصورة طبيعية، لا بسبب ظروف خاصة، هو كائن أدنى أو أعلى من الإنسانية».

كيف أنه لا يمارس العمل الديني ـ في الظاهر على الأقل ـ إلا الإنسان؟ فلا عجب كذلك أن يقوم من قام بإدراج الدين، هو أيضا، في تعريف الإنسان، فيقول: «الإنسان حيوان ديني»(4) (أو «متدين»)؛ وقد تجاوزت الاجتهادات التي تبغي اقتناص ماهية الإنسان مجال الدين والسياسة إلى مجالات أخرى يُظن أنها، هي كذلك، تخصُّه؛ ولا تزال محاولات تعريفه تتجدد تَبَعاً للأطوار الحضارية التي تَمُرُّ الإنسانية بها، ووفْقا لظروف الحياة المتقلِّبة التي تحيط بها؛ وقد اشتهر أن أُولى هذه المحاولات التعريفية المتتالية هي تحديدُ الإنسان بكونه «حيوانا عاقلا»، وأن آخرها هي تحديدهُ بكونه «حيوانا معلوماتيا»(5)؛ وبين هذه وتلك تعريفات شتى اختلفت فيها درجة التجريد؛ فبعضهم ذهب فيه بعيدا، حاصرا ماهية الإنسان في الفكر، منسوبا إلى ذات المتكلم(6)، لكي يستنتج منه وجود هذه الذات؛ بل منهم من زاد عليه درجة، فسلخ عن هذه الماهية حتى الفكر، وجعلها مجرد شرط ذاتي مُقدَّم لولاه لما كان هناك فكر، ولا وجود(7)، مستبدلا، بالاعتقاد بأن الله أصل كل معرفة، الاعتقادَ بأن هذا العنصر الشرطي هو الأصل في المعرفة، حتى في معرفة الله نفسها.

وإذا نحن نظرنا مليا في المقوّمات التحديدية التي تتضمنها هذه التعريفات

(4) التعبير اللاتيني المقابل: "Homo religiosus"؛ اعلمْ كذلك أن تاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان وعلم النفس الجمعي والدراسات «الأنتربولوجية» و«الإثنية» الحديثة بيّنت، بما لا يدع مجالا للشك ،كيف أن الظاهرة الدينية هي إحدى الصور الكونية للثقافة الإنسانية؛ هذا، إن لم يكن الدين أبرز هذه الصور الثقافية؛ إذ روح التدين لا تفارق الإنسان، حتى ولو كان منفردا، نظرا لوجود مُلحّ حاجته إلى الإيمان والأنس بمتعلَّق إيمانه؛ فما الظن إذا انتظم في مجتمع يحتاج إلى طقوس تُقوّي لحمته!

(5) العبارة اللاتينية المقابلة هي: "Homo Informaticus".

(6) واضح أن المقصود هنا هو الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» الذي اشتهر بمبدإ «الكوجيتو» (صيغته العربية: «أفكر، إذن أوجد»)؛ انظر المناقشة المفصلة لهذا المبدإ في كتابنا: **فقه الفلسفة ـ1ـ الفلسفة والترجمة**، ص. 409-511.

(7) المقصود هنا هو الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط» (Emmanuel Kant) الذي ادعى تأسيس التجربة والمعرفة على ما أسماه بـ«الأنا الترانسندتالية»، أي «الأنا» التي يشترطها حصول كل تجربة أو معرفة إنسانية.

المتلاحقة، وجدنا أن واضعيها بنوها على مسلَّمة غير مصرَّح بها تجعل من الإنسان كائنا **أفقيا** غير عمودي؛ وتوضيح ذلك أنهم نظروا إلى الإنسان على أنه كائن لا يمكن أن يحيا إلا في عالم واحد، وعلى أن هذا العالم الواحد هو العالم الذي بين يديه، أي ما يُسمَّى بـ«العالم المرئي» أو، بتعبير أصيل، «عالم الشهادة»؛ فهو، مثلا، لا يتعامل سياسيا إلا في العالم المرئي وحده، ولا يعمل دينيا إلا في هذا العالم نفسه؛ وحتى إذا سلّموا بأن الإنسان يستطيع، بفضل تأمله العقلي أو بفضل توجُّهه الديني، أن يمارس **فعلا تَجاوُزيا** يتعالى به على واقعه أو وَضْعه، فقد ظلوا يعتقدون أن هذا التجاوز يبقى محصورا في نطاق العالم المرئي، بحيث يكون تعاليا **مقارنا** لهذا العالم، لا تعاليا مفارقا له؛ وينهض دليلا على ذلك أن الأوائل الذي رأوا في السياسة خاصية تُميّز الإنسان تصوَّروا **الوجود بأسره** على أنه «**كونٌ منظوم واحد**» يدبّره إله يتَّحد به على أكمل وجه، متخذا صورةَ عين النظام الذي يقوم بهذا الكون(8)؛ وحتى لَمّا جعل بعضهم هذا الكون عالمين اثنين: أعلاهما يتصف بالكمال والبقاء، وأسفلُهما يتَّصف بالنقص والفناء، قَصَر وجودَ الإنسان على العالم الأسفل وحده لا يتعداه مطلقا(9)؛ ولولا أن «مبدأ وَاحدية الكون» يغلب على عقولهم، لَمَا أفضت بهم اجتهاداتهم إلى تصور الآلهة تُساكِن الناس في مدنهم وتشاركهم تدبير شؤونهم وخوض حروبهم، دفاعا عنهم(10)؛ كما أن الأواخر الذين لم يكن لهم بُدٌّ، بعد تقدُّم الدراسات الإناسية(11)، من الإقرار بأن الدين يُعَدُّ الميزة الفارقة للإنسان، صاروا إلى التأكيد على أن التجاوز الذي يقع من الإنسان لا يقطعه مطلقا عن وضعه المتحيِّز ولو تلقَّى ما تلقَّى من خارجه، وإنما هو تجاوز ينطلق من صُلب تجربته ومن داخل كينونيته ولو استشعر ما استشعر من معان غير متناهية عند تفحُّص وجوه

---

(8) لترجع إلى نظرية «الرواقيين» في الكون.
(9) لترجع إلى نظرية «أرسطوطاليس» في الكون.
(10) لترجع إلى تاريخ الحياة السياسية في أثينا قبل الميلاد.
(11) مقابله الأجنبي هو: "Anthropological".

الآخرين ونظراتهم[12]، أو من أمداد تفيض على فهمه في تجليات الأشياء وإحالاتها بعضها على بعض[13]؛ ولا يَدعُوهم إلى هذا التأكيد إلا اعتقاد آخر آكد منه بنوا عليه تأملاتهم في الظواهر، وهو أنه لا وجود للإنسان إلا في هذا العالم[14]؛ فلا يكون ما يدّعون من تجاوز إلا تعاليا مقارنا له غير مفارق.

1. إبطال مسلَّمة قصور الوجود الإنساني

مما تقدم، يتبيّن أن المسلَّمة التي تتفرع عليها هذه التعريفات الفلسفية للإنسان هي: «أن الإنسان يلزم العالم المرئي **لا يعدوه** إلى غيره» أو، إن شئتَ قلت، هي: «أن حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده»؛ فلنُطلق عليها اسم «**مسلَّمة قصور الوجود الإنساني**»؛ فإذن «**الإنسان القاصر**» (أو «**الإنسان الأُفقي**») هنا هو الذي يحصر وجوده في نطاق عالم واحد؛ فهو يقابِل ما يمكن أن نسميه بـ«**الإنسان المتعدِّي**» (أو «**الإنسان العمودي**»)، وهو الإنسان الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد.

وغرضنا في هذا الفصل هو أن نبيّن بطلان هذه المسلمة، وضرورة الأخذ بالمسلمة التي تضادُّها، والتي نطلق عليها اسم «**مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني**»؛ حتى إذا فرغنا من عرض النتائج التي تترب على هذا البطلان، مضينا إلى دفع الاعتراض الأساسي الذي قد يَرِد على هذه المسلّمة الثانية؛ فلنشتغل الآن بإيراد انتقاداتنا على المسلَّمة الأولى، وهي كالتالي:

1.1. تعدّد صور الجسمية؛ إن القول بأن الإنسان قاصر ـ أو أفقي ـ يفترض أنه مردود بكليته إلى «الجسمية»؛ فما دام العالم المرئي متحيزا مكانا وزمانا، فإن اقتصار الإنسان عليه، وجودا وسلوكا، يجعله واحدا من أجزائه

---

(12) انظر:

Emmanuel LEVINAS : **Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité.**

(13) انظر:

Jean-Luc MARION : **Le Visible et l'Invisible**, pp. 34-74.

(14) الإشارة هنا إلى مقولة «هايدغر» (Heidegger) الشهيرة: «الإنسان موجود في العالم» أو «الوجود في العالم» (In der Welt Sein).

الخارجية، بحيث لا يستطيع مطلقا الانفكاك عن هذا التحيّز؛ فيلزم أنه حيثما يحيا الإنسان، فإنه لا يحيا إلا في صورة جسم ممتد، أي أنه لا حياة للإنسان إلا بواسطة الجسم؛ بيد أنه يجوز أن تكون الجسمية، لا شكلا واحدا، وإنما أشكالا مختلفة؛ فـ«جسمية الحجر» غير «جسمية الشجر» متى وضعنا في الاعتبار جمود الأول وحياة الثاني؛ و«جسمية الشجر» غير «جسمية الحيوان» متى نظرنا إلى لزومِ الأول لمكان واحد وقدرةِ الثاني على الحركة في المكان؛ و«جسمية الحيوان» غير «جسمية الإنسان» متى راعينا لزومَ الأول لزمن الحاضر، وقدرةَ الثاني على الخروج إلى زمن الماضي وزمن المستقبل، وهكذا؛ فإذن الجسمية تتعرض لمزيد التخلخل كلما ارتقينا في سُلَّم الكائنات؛ فتغدو الجسمية عبارة عن مراتب متفاوتة، أعلاها جسمية كثيفة وأدناها جسمية لطيفة؛ وبين الطرفين مراتب أخرى تزيد أو تنقص كثافتها ـ أو، على العكس، لطافتها؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن الوجود في العالم المرئي يختلف باختلاف الجسمية؛ فإذا زادت جسمية الشيء درجةً، زاد اقتران وجوده بهذا العالم على قدرها، حتى إذا ارتقت هذه الجسمية إلى أقصى درجاتها، بلغ اقتران هذا الوجود بالعالم المرئي ذروته؛ وهذا يفيد أنه، في حالة تزايد الجسمية، تأخذ حظوظ الانفكاك عن العالم المرئي في التدني، حتى تضمحل بالكلية؛ والعكس بالعكس، إذا نقصت جسمية الشيء درجة، زاد انفكاك وجوده عن العالم المرئي على قدرها، حتى إذا نزلت الجسميةُ أدنى درجاتها، بلغ انفكاك هذا الوجود عن العالم المرئي ذروته؛ وهذا يفيد، بدوره، أنه، في حالة تناقص الجسمية، تأخذ حظوظ الاقتران بالعالم المرئي في التدني، حتى تضمحل بالكلية؛ ولا شك أن جسمية الإنسان ألطف أشكال الجسمية المعلومة لنا؛ وعلى هذا، يجوز أن يكون الانفكاك عن العالم المرئي قد بلغ أقصى مداه لدى الإنسان من الكائنات المتحيزة، بحيث لا تكون حياته محصورة في داخل هذا العالم وحده، بل ممتدة إلى خارجه مما لا نراه من العوالم.

2.1. طلب أفضل العوالم؛ إن الإنسان، على تعلُّق جسميته بالعالم المرئي، لا يركن إلى حال هذا العالم، بل لا يفتأ يأتي صنائع وأعمالا كبارا،

ويضع مشاريع وخططا طوالا، كل ذلك لأنه يتطلع إلى إيجاد عالم أفضل حالا منه، حتى إذا فرغ من إيجاده في الواقع، لم يركن إليه ولا استغنى به، بل صار إلى طلب عالمٍ غيره يكون خيرا منه، وهكذا دواليك، متنقّلا بين عوالم لاحقُها أفضل من سابقِها كأنما العالم المرئي، في نهاية المطاف، عوالم كثيرة، أو كأنما بدائلُه لا تدخل تحت الحصر تفاصيلُها؛ ولولا أن الإنسان مغروز في نفسه من أصل خلقته أن العالم المرئي لا يسع الوجود بأسره، لمَا تشوَّف إلى أن يرتحل من عالم إلى عالم أكمل منه ولو أنه متحيّز مِثْله، على أن تحيّزه ليس بالمُصمَت الذي لا باطن له، لأن جسميته أرقُّ وأشفُّ؛ وكأنَّ الإنسان، بهذا الارتحال الدائب، يطمع في أن يأتي أمرا محالا؛ إذ يريد أن يُحقِّق في العالم المرئي نفسِه عوالم ليست من جنسه يستشعر وجودَها بفطرته.

وقد انقسمت الآراء بصدد هذا السعي في تجاوز العالم المرئي إلى عالم أفضل منه إلى قسمين: قسم جعل منطلقَه هو العالم الأفضل، فتصوَّر أن الإنسان يأتي أعماله وهو شاخص ببصيرته إلى صُورٍ لهذه الأعمال موجودةٍ في عالم غير مرئي، صُورٍ مثالية يجتهد في أن يحاكيها؛ وعلى قدر محاكاته لها، يكون إتقانه لأعماله(15)؛ وقسم ثان جعل منطلقَه هو العالم المرئي، فتصوَّر أن الإنسان يتجاوز العالم المرئي، لا من خارجه، وإنما من داخله وفي صُلبه، لأن غير المرئي، بحسب هذا الرأي، يكون منطويا في المرئي ذاته؛ كما تصوَّر أن الإنسان يصدُر في هذا التجاوز من لَدن نفسه، ولا يُقلِّد فيه سلطةً من فوقه(16)؛ وشتان بين الرأيين؛ فالأول يدعو إلى «التعالي» الذي يفارق العالم المرئي، رافعا هِمَّة الإنسان إلى طلب العالم الذي فوقه؛ بينما الثاني يدعو إلى «التعالي» الذي يقارن العالم المرئي، حاملا الإنسان على الانحصار في عالم واحد لا ثاني له.

1.3. قدرة ملكات الإنسان على التجاوز؛ لقد خُلِق الإنسان بملكات وقدرات واستعدادات تجعله قادرا على أن يتجاوز مشهوداته من العالم المرئي؛

---

(15) الإشارة هنا إلى نظرية المُثُل التي أنشأها «أفلاطون»،

(16) انظر:

Luc FERRY: **L'homme-Dieu ou le sens de la vie**, pp. 49-53.

فقد يباشر، عن قصد وبروية، تَوهُّم ما لا يراه كما لو أنه يراه؛ فهذه **ذاكرته** تحفظ صُوَر ما اضمحلَّ جسمُه وزال رسمُه، حتى كأنه لم يكن قط؛ وقد تُؤخَذ هذه الذاكرة بالكلية بهذه الصور المحفوظة، حتى كأنها تشاهِد أرواحها؛ وهذه **مخيّلته** تستطيع أن تنشئ من الصور ما لم يتشكل بعدُ خَلقُه، ولا ظهر في الخارج أثرُه، حتى كأنه لا يكون أبدا؛ وقد يُطلِق العنان لخياله، فيتوهَّم عالَما مؤمَّلا يملأ عليه كلَّ أفقه ويأخذ بجمعية قلبه، حتى كأنه يراه رأي العين؛ وهكذا، فالذاكرة تنفك عن العالم المرئي من جهة أنها تُباشر إيجاد عالَم يذّخِر شواهد الماضي، مؤمِّنا بقاءَها، بينما المخيِّلة تنفك عنه من جهة أنها تُباشر إيجاد عالَم يزخر بمشاهد المستقبل، مؤمِّلا تحققها؛ وليس هذا فقط، بل إن الإنسان يقدر، أيضا، على أن يتعدى مشهوداته من العالم المرئي بدون قصد، فضلا عن الروية، متوهما ما لا يراه؛ فقد تستقر في أغوار نفسه قوى وأحوال خفية تعمل عملها في فك ارتباطه بالعالم المرئي؛ فهذا **لاشعورُه** يحفظ أسرار تخلُّقه، وهو لا يزال في ظلمات الرحم، فضلا عن أمشاج من الرغبات والإدراكات والانفعالات التي تحرّكه في غفلة منه، والتي قد تدعوه إلى إعلائها والتعالي بها(17)؛ كل ذلك يجعل باطن الإنسان يبدو وكأنه طبقات بعضها فوق بعض لا تكاد تنتمي منها إلى العالم المرئي إلا الطبقة الظاهرة؛ وهذه **رؤاه**(18)، هي الأخرى، تجعله يكابد في عالَمِ نَوْمِه وقائع ومشاهد على نحو ما يكابدها في عالم يقظته، متحقّقا بوجودها في عالمه غير المرئي تحقُّقَه بوجود نظائرها في العالم المرئي؛ وما يدريك أن هذه الوقائع والمشاهد ذاتَها قد تعبُر إلى هذا العالم، فيراها بأمّ عينه بعد أن رآها وقد نامت عيناه! وهكذا، فاللاشعور أشبَهَ الذاكرة في انفكاكه عن العالم المرئي؛ إذ يشكّل عالما غير مرئي يستقر في غياهب الماضي السحيق؛ في حين أن الرؤيا أشبهت الخيال في انفكاكها عن العالم المرئي، إذ تشكّل عالما

---

(17) المقصود بـ«الإعلاء» المفهوم الذي وضعه مؤسس التحليل النفسي المعروف: «سيجموند فرويد» (Sigmund FREUD) وبـ«التعالي» هنا مجرد «التسامي»، لا التنزه.

(18) الغالب في الاستعمال هو أن مفهوم «الرؤيا» يتعلق بالمستقبل، في حين أن مفهوم «الحلم» يتعلق بالماضي.

غير مرئي تملؤه بشائر أو نُذُر المستقبل البعيد؛ وحتى **العقل**، فإنه لا ينفك يجرّد من المحسوسات صورا لا تُرى، ويُجرّد من هذه الصور صورا ثانية من فوقها، ومن هذه صورا ثالثة أبعد عن الرؤية، وهلمّ جرّا، كما لو أن العقل يجرى إلى عالم غير مرئي من وراء أُفُقه البعيد؛ وإذا نحن انتقلنا مِن تأمُّل ما تُنتجه هذه الملكات، ذكريات أو خيالات أو رغبات أو أحلاما أو معقولات، إلى تأمُّل هذه الملكات نفسها، فلا نَملك إلا أن نقرَّ بأنها، هي الأخرى، متلبّسة بأوصافٍ غير مرئية تلبُّس نتاجاتها بها أو أكثر؛ فلئن كنا نجزم بوجودها، فإننا لا نقلّ جزما بأننا لا نشاهدها عِيانا كما نشاهد الأعضاء منا؛ فهل بوسعنا أن نرى «العقل» الذي جُعل خاصيّةَ الإنسان الأولى؟ كلا، بل لا نَحسَبه إلا أنه ينزل رتبة الأمر الغيبي الذي لا ينفك عن الإنسان![19].

1.4. اختصاص الروح بتجاوز العالم المرئي؛ إذا تقرَّر أن الإنسان، بفضل عقله وذاكرته ومخيلته ولاشعوره ورؤاه، يملك القدرة على الانفكاك عن العالم المرئي، إن قليلا أو كثيرا، فمن الواجب أن نسلِّم بأن الجسمية، ولو بلغت نهايةَ شفوفها، لا يمكن أن تستوعب كلية الإنسان، بل لا بد أن تزدوج هذه الجسمية بشيء ليس من جنسها، حتى تقوم بالإنسان هذه القدرة العجيبة على مفارقة المرئي؛ ولا أخالُك إلا متيقنا من أن منشأ هذه القدرة هو ما ظل يُعرف عند الأقوام والأمم جميعا، باسم «**الروح**»؛ ولو أنهم حاروا في شأنه واستعجزوا أنفسهم عن حل إشكاله، ناهيك عن كشف سره، فإنهم كادوا يجمعون على أنه «أمر» أخص من «الحياة»؛ إذ يصح أن كل روح حياة، لكن لا يصح أن كل حياة روح؛ ولولا سريان الروح في كل جزئية من جزئيات الجسم، لاستغنى الإنسان بالعالم المرئي عما سواه كما يستغني به النبات[20]، ولَما

(19) ولا يقال: «إن الأبحاث في الدماغ كأبحاث علم الأحياء الجُزيئي أصبحت قادرة على تحديد مناطق هذه القوى الذهنية»، لأنا نقول: حتى لو فرضنا تقدّم هذه الأبحاث بما فيه الكفاية، فإن ما نراه في أجزاء الدماغ ليست هذه القوى بعينها، وإنما مناطقَ عملها وآثارَها الظاهرة.

(20) ليس من باب الصدفة أن يقال على سبيل المجاز: «الحياة النباتية»، ويراد بها الحياة التي تقف عند حد المحافظة على الوظائف الحيوية، ولا تتعداها إلى العناية بالوظائف الذهنية.

تحرَّكت همّته إلى أن يطلب له بدائل تاليها أحسنُ من سابقها، متداركا ما فات هذا العالَم من كمالات العالَم غير المرئي الذي تنطوي عليه روحه؛ بل كأنه يريد أن يرى العالم غير المرئي بعينه متحققا أمام ناظريه الآن، مع أنه يعتقد في قرارة نفسه امتناع هذا التحقيق.

من هنا، يتعيَّن أن نفرّق في الوجود ــ أو الحياة ــ بين نمطين اثنين: أحدهما نصطلح على تسميته بـ«**الانوِجاد**»[21]، وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح ويتحدّد به العالم المرئي ــ أو «المشهود»؛ والثاني، «**التواجد**»، وهو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم، ويتحدد به العالم غير المرئي؛ فيتبيّن أن الإنسان بمقدوره أن يحيا كلا الحياتين في ذات الوقت، أي أن يكون **مُنوجدا** في العالم المرئي، **ومتواجدا** في العالم غير المرئي، إذ أنه يقيم في الأول بجسمه مزدوجا بروحه، في حين أنه يعرُج إلى الثاني بروحه وحدها؛ وعليه، فإن الإقامة في العالم المرئي لا تمنع من العروج إلى العالم غير المرئي، بل إن العروج غير المرئي يجدّد الإقامة المرئية تجديدا، ويزيدها أمانا وكمالا.

على أنه يجب التنبيه، بهذا الصدد، إلى مسألتين هامَّتين، **إحداهما**، أن الصفة: «غير المرئي» ــ أو، بلفظٍ مرادفٍ، «الغيبي» أو «المغيَّب» ــ تُستعمل هنا

(21) نشتق صيغة المطاوعة: «الانوجاد» لحاجتنا إلى لفظ مشتق من «وجد» يختص بالدلالة على معنى «الوجود في العالم المرئي» كما إذا قلنا: «وجدته، فانوجد»، فـ«انوجد»، هنا، بمعنى «وُجِد»؛ ونرجو أن لا نكون قد أغربنا في هذا الاشتقاق؛ لأننا، من جهة، ندعو بقوة إلى ضرورة توظيف الإمكانات الاشتقاقية الخاصة باللسان العربي في صناعة الفكر الفلسفي؛ ثم لأننا، من جهة ثانية، نجد مِثل هذه الصيغة الاشتقاقية مستعملة بصدد لفظ «القول» الذي نعدُّه مقابلا للفظ «الوجود» كما جاء عند عبد الجبار النفري في الموقف الرابع والثلاثين، إذ يقول: «أوقفني في ما **لا ينقال**، وقال لي به تجتمع فيما **ينقال**؛ وقال لي إن لم تشهد ما **لا ينقال** تشبت بما **ينقال**. وقال لي ما **ينقال** يصرفك إلى القولية، والقولية قول، والقول حرف والحرف تصريف؛ وما **لا ينقال** يشهدك في كل شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته»؛ محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري كتاب **المواقف والمخاطبات**، 34، **موقف ما ينقال**؛ ص. 122.

في **معناها الأعم**؛ فـ«الغيب» هو «كل ما لا تَحصُل رؤيته بالعين في الحال، سواء أمكنت رؤيته في الماضي أو المستقبل أو استحالت هذه الرؤية إلى الأبد»؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن العين هنا كناية عن جوارح الإنسان، فضلا عن أن «الرؤية» تُعدُّ النموذج الأمثل للإدراك الحسي[22]؛ **والمسألة الثانية** أن الغيب، بهذا المعنى الأعم، يستلزم أن ما لا تحصُل رؤيته في الحال ـ سواء أكانت قد حصلت رؤيته من قبل أم لم تكن قد حصلت بَعد ـ لا يمكن أن يستيقن الإنسان بوجوده ولا بدوامه ما لم يُسلّم أن هناك **ذاتا غيبية مخصوصة ترى** أو **تشهد** كل شيء (أي لا يعزُب عنها أيُّ شيء) كما أنها تصون أو **تحفظ** كل شيء (أي لا يستغني عنها أي شيء) ويسلّمْ كذلك أن هذه **الذات الشهيدة الحفيظة** هي وحدها التي تقدر على رؤية ما لم يره وعلى حِفظ وجود ما رأى[23]، نظرا لأن كل ما لا تراه عينُه، سواء سبق أن رآه أو لم يسبق له أن رآه، يكون، بالنسبة إليه، في حكم المعدوم[24]؛ أو قل، بإيجاز، **لا سبيل إلى يقين الإنسان بما رآه أو لم يَره إلا بحصول إيقانه بالله**.

وحتى نوضح هذا الاستعمال الأعم لمفهوم «الغيب» ولِلازمِه المتعلّق بضرورة الشهيد الحفيظ، لنضرب عليه مثالا بـ«الكعبة»؛ فعندما أُقبِلُ على هذا البيت المبارك، متجها ببصري إلى بابه ومتعامدا بجسمي معه وأنا في صحن

---

(22) كل ما غاب عن الجوارح الأخرى يُعدّ غيبا؛ وقد ورد لفظ «الغيب» في القرآن بهذا المعنى الأوسع؛ والآيات بهذا المعنى كثيرة، نذكر منها: «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ، تِلْكَ مِنْ **أَنبَاء الْغَيْبِ** نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» (الآيتان 48-49، سورة **هود**)؛ «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى، وَأَعْطَى قَلِيلاً وَأَكْدَى، أَعِندَهُ **عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى**» (الآيات 33-35، سورة **النجم**)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم **بِالْغَيْبِ** لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ» (الآية 12، سورة **الملك**).

(23) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الآية 41، سورة **فاطر**).

(24) تدبر الآية الكريمة: «ارْجِعُواْ إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُواْ يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا **لِلْغَيْبِ** حَافِظِينَ» (الآية: 81، سورة **يوسف**).

الحرَم، فإني لا أرى إلا الوجه الخارجي من الحائط الشرقي، وتبقى وجوه الحيطان الثلاثة الأخرى مغيَّبة عني؛ وإن أنا ولَّيت وجهي شطر ركن من أركانه، فلا أرى إلا الوجهين الخارجيين لحائطين متحاذيين، ويظل الباقي غيبا؛ وإن صعَدت إلى أعلى طابق في الحرَم، فلا أرى إلا الوجوه الخارجية لحائطين وسقفِهما، وتبقى الوجوه الأخرى في عالم الغيب؛ وحتى طوافي بهذا البيت ولو أشواطا سبْعة لا يجعلني أراه رؤية تحيط بجميع جهاته، إذ لا أكاد أرى ما لم أكن أراه منها، حتى يغيب عني ما كنت أراه، بل إن الطواف، على تمام دائريته وعدد أشواطه، لا يُمكِّنني من رؤية أي وجه من قاعدة البيت العتيق؛ ولولا اعتقادي الجازم أن ما لا أراه من جوانبه يظل، بفضل **الشهيد الحفيظ**، جلَّ جلاله، محفوظا في وجوده ومصونا في دوامه كما لو أنه متضمَّن بالقوة فيما أراه، لَكنتُ توهَّمت اضمحلال كل حائط صرفتُ عنه بصري، بل لكنت توهَّمتُ اضمحلال البيت كله وقد فرغت من توديعه؛ أما الطواف نفسُه من حيث هو عبادة مفروضة، فواضح أن الغيب فيه أظهر؛ إذ لا أرى ببصري أي معنى من معاني العبادة: لا حضورا ولا خشوعا ولا تضرّعا ولا عروجا، كما أرى بعيني بعض رسومها وبعض حركاتها؛ والرسم أو الحركة بلا معنى كَلا عبادة؛ وبهذا، يكاد أن يكون المعنى الغيبي هو الشرط الذي لولا وجودُه، لَمَا وُجد التقرب بالرسم المرئي، بل لَما وُجد هذا الرسم نفسُه.

2. مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني

بعد الفراغ من إيراد انتقاداتنا على «مسلّمة قصور الوجود الإنساني»، ننتقل إلى بيان مزايا تعدية الوجود الإنساني.

لقد وضَّحنا كيف أن هذه المسلَّمة التي تقول بأن الإنسان لا يحيا إلا في عالم واحد تُفضي إلى إسناد جسمية مطلقة إلى الإنسان؛ والصواب أن جسميته أقل كثافة من غيرها، بحيث يجوز أن تتحمَّل من الانفكاك على قدر كثافتها الضئيلة؛ كما وضحنا كيف أنها تتعامى عن الصفة الغيبية للآفاق التي تفتحها أكبر أعماله وأجلُّ قدراته، في حين أن هذه الأعمال والقدرات تكشف عن مدى

افتقار الجسمية إلى أن تُستكمَل بالروح من داخل مظاهرها وهياكلها؛ وبيَّنا أخيرا كيف أن «مسلَّمة قصور الوجود الإنساني» تتجاهل حقيقة الاكتمال بواسطة الروح الذي يغطّي على دواعي الجسمية؛ يترتب على هذا أن ما تُقرِّره هذه المسلمة من اقتصار حياة الإنسان على عالم واحد دعوى لا يمكن قبولها.

2.1. صحة مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني؛ لما ظهر بطلان مسلّمة قصور الوجود الإنساني، تعيّن القول بضدها، أي «**أن الإنسان يحيا في أكثر من عالم واحد**»؛ ولا يسعنا إلا أن نأخذ بهذا القول، ونتخذَه أساسا قويا نبني عليه آراءنا في حق الإنسان، وجودا وسلوكا، بحيث ينزل هذا القول عندنا منزلة مسلَّمتنا الأولى؛ فلنسمّها «**مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني**»؛ فإذن حقيقة الإنسان عندنا أنه لا يقصر حياته على العالم المرئي، بل يتعداه إلى عالم غير مرئي ـ أو قل عالم غيبي ـ سواء تعذّرت رؤيته في الحال أو تعذَّرت في المستقبل، إذ يحيا في العالم الأول وفْق النمط الانوجادي للوجود، بينما يحيا في العالم الثاني وفْق نمطه التواجدي.

2.2. انفتاح مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني؛ لئن حصَرَت «مسلَّمةُ تعدية الوجود الإنساني» مِنَ الأسفل عدد العوالم التي يمكن أن يحيا فيها الإنسان، فإنها لا تحصره من الأعلى؛ فإذا كان لا بد للإنسان أن يتسامى، منفكا عن العالم المرئي، فإن العوالم التي يمكن أن يتسامى إليها لا تنحصر في عالم غيبي واحد، بل يجوز أن يكون عددُها أكثر من واحد دون حدّ مرسوم؛ والسبب في ذلك هو أن السمة الأساسية للروح هي: «العروج»، بمعنى «الارتحال إلى أعلى»، وهو كناية عن «الارتقاء في سُلَّم الكمال»؛ والحال أن هذا العروج ليس رتبة واحدة، وإنما رتبا كثيرة قد لا تقف عند حد، كل رتبة تنزلها الروح تُمكِّنها من ولوج عالم غيبي واحد على الأقل على قدر هذه الرتبة، فتتعدَّد العوالم الغيبية بتعدُّد مراتب العروج، فضلا عن إمكان تعدُّدها بالنظر إلى الرتبة الواحدة؛ كما أن هذه العوالم المعنوية تتفاضل بينها تفاضل هذه المراتب الروحية، حتى أفضل العوالم التي قُدِّر للروح أن تدخلها وقد نزلت أعلى ما تستطيع أن تنزله من الرتب في معراجها.

3.2. تَشكُّل حياة الإنسان بازدواج المرئي بالغيبي؛ إذا ظهر أن الأصل

في الإنسان أن يحيا على الأقل في عالمين، أحدهما مرئي، إذ يحيا فيه على جهة الانوجاد؛ والآخر غيبي، إذ يحيا فيه على جهة التواجد، فلا يكفي أن يأتي الإنسان أعماله ويتفقد أحواله ويحدّد أوضاعه، معتقدا تأثير الجانب الغيبي من الحياة فيها، بل لا بد أن تتشكل هذه الأعمال والأحوال والأوضاع في كينونتها وماهياتها وبنياتها وأطوارها بمقتضيات هذه الحياة المزدوجة؛ فلا تنفك جوانبها المشهودة عن جوانبها المغيّبة، بل لا تفتأ تحيل عليها وتذكّر بها كلَّ من يتذكر؛ لكن يبقى أن «المشهود» ـ أو المرئي ـ يكون أقرب في الظاهر إلى الإنسان من «المغيّب»؛ إذ تسبقه جوارحه إليه، وقد تُغطّيه كلَّه، فلا يراه إلا وحده، في حين يتطلَّب إثبات المغيَّب أن يبذل جهدا مضنيا في مغالبة سلطان الجوارح على عقله؛ لذا، كان من الطبيعي أن تفوت حقيقةُ هذا التشكل المزدوج من لم يُعجبهم أمر هذه المغالبة أو قصُروا دون خوض غمارها، فلا يحصل لهم الشعور بهذه الحقيقة، بل قد يَصِلون إلى حدّ أن ينكروها، غير متأسفين ولا متكتّمين؛ وكان الأجدر بهؤلاء، وقد نسبوا أنفسهم إلى كمال العقلانية، أن يعلموا أن إنكارهم لهذا التشكل الانوجادي التواجدي لا يلزم منه بالضرورة أنهم لا يتصرفون على مقتضاه من حيث لا يشعرون؛ بل كان الأجدر بهم أن يتبيَّنوا أن قانون المغيَّب غير قانون المشهود، إذ أن وجوده لا يَني يَثْبُت من حيث يراد نفيه كما لو أنه يعمد إلى قلب مقصود النافي إلى نقيضه، مضيفا إلى غيب وجوده غيبَ تصرُّفه؛ مَثَلُه في ذلك مَثَل اللاشعور، إذ أن إنكار شيء منه لا يزيده إلا قوةَ رُسوخ يشتد بها تأثيره في سلوك الأفراد.

4.2. تفاوت الناس في هذا التشكل المزدوج؛ فكما أن عامة الناس لا يتساوون في إدراك هذه الحقيقة المزدوجة للحياة، حتى وُجد فيهم من لا يلتفت إليها أو لا يعتبرها مطلقا، فكذلك خاصتهم من أولئك الذين تسنَّى لهم إدراك هذه الحقيقة، مقرِّين بوجودها، لا يتساوون في تقدير خطورتها، ولا في العمل على مقتضى هذا التقدير؛ فهناك من يسلّم بأن في كل مرئي جانبا، بل جوانب غيبية، حتى وإن لم يقف على كنهها، بانيا على اعتقاده بأن ما يراه من الأشياء هو غاية في الضآلة بالمقارنة لما لا يراه، وأنه لا بد من ذات غير مرئية تحفظ

وجود ما لا يراه، فضلا عن حفظها لما يراه؛ وهناك من يَظُن أن الدلالة الغيبية لا تقارِن عموم المرئيات، وإنما خصوصها مثل «الظواهر الخاصة بأسرار الحياة» أو «الأحداث الخاصة بأطوار الإنسان» أو «الظواهر الخاصة بأبعاد الكون»، فيلتمس وجوه هذه الدلالة فيها، ساعيا إلى أخذ العبرة منها؛ وهناك من يذهب إلى أن المكوَّنات المرئية ولو كانت خاصة لا تلابسها المعاني الغيبية من داخلها، وإنما تحاذيها من فوقها، مشرفةً عليها من وراء حجاب؛ وليس هذا فقط، بل إنهم إذا جاؤوا إلى العمل بما قدَّروه، اختلفوا فيه؛ ولم يقِلَّ اختلافهم في العمل عن اختلافهم في التقدير؛ فبعضهم يُرجّح، في أعماله، الجانب الغيبي من الحياة، حتى يكاد ينسى وجود جانبها المرئي؛ وبعضهم، على العكس من ذلك، يُرجّح، في أعماله، الجانب المرئي من الحياة، حتى يكاد ينسى جانبها الغيبي؛ وبين هؤلاء وأولئك فئات أخرى تزيد أو تنقص عنايتها، في تصرُّفاتها ومعاملاتها، بهذا الجانب أو ذاك؛ لكن يبقى أن الضابط في هذه الأعمال كلها هو حفظ هذين الجانبين من الحياة: المرئي والغيبي، حتى ولو بلغت أقدارهما، عند بعض هذه الفئات، غاية الاختلاف.

لقد اتضح إذن كيف أن حقيقة الإنسان هي أنه **كائن حي ذو طبيعة متعدية، لا قاصرة**، إذ يحيا حياة موسَّعة أشبه بحياتين متلازمتين ـ أو قل متزاوجتين ـ منها بحياة واحدة؛ إحداهما عبارة عن عالم من المرئيات **ينوجد** فيه ببدنه وروحه؛ والأخرى عبارة عن عالم من المغيَّبات **يتواجد** فيه بروحه؛ ففي هذه الحياة الموسَّعة، يجد الإنسان نفسه موصولا بالغيبي وصله بالمرئي في كل عمل يأتيه، لأن الغيب لا يخلو منه وجه في كل شيء مرئي؛ إذ خُلُوّ الغيب عن أي شيء في العالم المرئي أمر محال، لأن حفظ هذا الشيء متحقِّق ومستيقَن، ولا يحفظه إلا الغيب؛ ولولا هذا الحفظ الغيبي، لذهب مع ذهاب الرؤية عنه.

3. دفع الاعتراض على مسلمة تعدية الوجود الإنساني

بعد توضيح «مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني»، فها نحن نأتي إلى الرد على الاعتراض الذي قد يورده عليها الذي لا يسلّم أن هذه التعدية تتجلى في

الممارسة السياسية كما تتجلى في الممارسة الدينية.

فقد سبق أن قلنا إن هذه التعدية لا يمكن أن يخلو منها أيُّ عمل إنساني، لأنها تعبّر عن حقيقة الإنسان ذاتها، حتى ولو حُجب عنها بإرادة الاستغراق بكليته في العالم المرئي أو أنكرها مكابَرة، نظرا لأن، في هذا الإنكار نفسه، زيادةَ إثباتها كأنها تنتقم لنفسها، فيلاقي المغيبات من حيث يريد الإعراض عنها؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن لا تنحصر أعمال السياسي في نطاق العالم المرئي كما لا تنحصر فيه أعمال الديني، بل تتعداه أيضا إلى فضاء العالم الغيبي؛ ونحن إذ نقرّر هذه الحقيقة، لا يغيب عن ذهننا الاعتراض الأساسي الذي يمكن أن يَرِد عليها والذي يتكون من شقين اثنين، وهو:

❖ كيف يجوز أن يتواجد الفاعل السياسي بالعالم الغيبي[25]، وعملُه يقوم، أصلا، في تدبير الحياة على مقتضى العالم المرئي؟ وكيف، على العكس من ذلك، يجوز أن يتحقق الفاعل الديني بتمام الانوجاد في العالم المرئي[26]، وعملُه يقوم، أصلا، في التعبد لله على مقتضى العالم الغيبي؟

نجيب على هذا الاعتراض من الأوجه الثلاثة الآتية:

3 . 1. اختلاف التحقق بنَمَطَي الوجود؛ ليس المطلوب أن يكون تواجد الفاعل السياسي بالعالم الغيبي على طريقة تواجد الفاعل الديني به؛ ذلك أن التواجد بالعالم الغيبي هو عبارة عن الحضور فيه بالروح وحدها؛ وهذا الحضور الروحي يكون بمقدور الإنسان، حتى ولو كان متغلغلا في أكثر المرئيات كثافة ما لم يَنْس أو ينكر أنها، على كثافتها، تحمل في طياتها من الأسباب والمعاني ما

(25) نستعمل مصطلح «الفاعل السياسي» في معناه الأعم بحيث يشمل كل من يتعاطى العمل السياسي، ناشطا كان أو مناضلا أو ممثّلا أو حاكما أو قائدا أو زعيما كما نستعمل مصطلح «الفاعل الديني» هو الآخر في معناه الأعم، بحيث يشمل كل من يتعاطى العمل الديني: مؤمنا عاديا كان أو داعية أو واعظا أو فقيها أو صوفيا أو إماما.

(26) مدلول «التحقق بالانوجاد» أقوى من مدلول «الانوجاد»، إذ الأول يفيد حصول الشعور الداخلي بالوجود، بينما الثاني لا يشترط هذا الشعور، إذ يكفي فيه حصول الوجود في الخارج.

لا تُدركه جوارحه الظاهرة، ولكن قد تدركه قواه الباطنة، عقلا أو ذاكرةً أو مخيلة أو لاشعورا أو رؤى؛ والفاعل السياسي، على دخوله بقوة في التدبير المرئي، وغُلوّه في التوسل بالتقنين العقلي، لا يفتأ يستخدم هذه القوى الداخلية في وضع برامجه وخططه ومشاريعه، مبشّرا مواطنيه بمستقبل أزهر وعالم أفضل؛ كل ذلك يجعله يحيا في أكثر من عالم واحد؛ ولا يكتفي بهذا، بل قد ينهض، مندفعا، إلى تأسيس «فكرانية متكاملة» تستوعب تصوراته في شتى مجالات الحياة العامة، هذا إن لم يستغرق كليا في أحلامه الإصلاحية، بل الثورية، منشئا عالما «طوباويا» يملأه بتطلعاته الغيبية.

كما أنه ليس المطلوب أن يكون انوجاد الفاعل الديني في العالم المرئي على طريقة انوجاد الفاعل السياسي فيه؛ ذلك أن الانوجاد في العالم المرئي هو عبارة عن الحضور فيه بالجسم والروح معا؛ وهذا الحضور المزدوج لا يتخلص منه أي إنسان، حتى ولو نسي أو أنكر أنه منوجد في العالم المرئي، بَلْه أنه هو نفسه موجود مرئي؛ والفاعل الديني، على دائم اشتغاله بالتعبد لله، وبالغ اجتهاده في الترويض النفسي، لا يبرح يستخدم قواه الخارجية وجوارحه الظاهرة في أداء مختلف الشعائر والعبادات والمناسك، قاصدا إلى أن يكون لهذه الطاعات آثار تورّثه، في هذا العالم المرئي نفسه، سلوكا أصلح وتجعله يحيا حياة أسعد؛ ولا يقف عند هذا الحد، بل قد يأخذ بقوة أمر هذا الإصلاح والإسعاد، فيقوم إلى الناس، فرادى وجماعات، يدعوهم إلى تغيير ما حولهم وما بأفقهم، فضلا عن تغيير ما بأنفسهم، كل ذلك سعيا وراء النهوض بهذا العالم في مرئياته، وإخراجه من فساد الحال إلى حال تسود فيها قيم الخير والعدل والحق في تعاملات الناس المرئية بعضهم مع بعض.

3.2. حفظ الصلة بين نمطي الوجود؛ إن الفاعل السياسي، ولو أنه يكاد يَستهلك نفسه في المرئيات، حتى تحسِبه لا صلة له بالمغيَّبات أصلا، فإنك تجده ينظر إلى هذه المرئيات التي يكون قد أسهم في تشكيلها أو تطويرها على أنها أجلُّ من أن تقارَن بسواها وأسمى من أن يأتي غيرُه بأمثالها، بل على أنها نماذج عليا أو آثار خالدة تستحق أن يستلهمها الآخرون أو يحاكوها على قدر الطاقة،

متدرجا في هذا الإعلاء إلى غاية أن يضفي عليها، من حيث يشعر أو لا يشعر، صفة **التقديس**؛ والحال أن هذه الصفة لا تليق إلا بما كان من الأشياء قد خرج من طور المرئي إلى طور الغيبي؛ والفاعل السياسي، بانتهائه إلى تقديس مرئياته، يرتقي بها حتما إلى رتبة المغيَّبات، ويدخل معها في علاقة تواجدية بكلية روحه على قدر دخوله في علاقة انوجادية مع آثارها المرئية بمجموع جسمه وروحه.

وفي مقابل ذلك، إن الفاعل الديني، ولو أن قلبه يكاد يستغرق بالكلية في المغيَّبات، حتى تظنه قد قطع صلته بالمرئيات بالمرّة، فإنك تجده يتعامل مع المغيّبات على أنها موصولة بالمرئيات بغير انقطاع؛ ولا يزال على هذه الحال من المعاملة، مستكشفا خفايا هذا الوصل العجيب، حتى يستيقن بأن الأصل في ظهور المرئيات إنما هو أنوار المغيّبات، فيشهد المرئيات نازلة منزلة تجليات لهذه المغيبات؛ والحال أنه لا يستحق أن ينزل رتبة التجلي إلا ما كان نورا خرج من الطور الغيبي إلى الطور المرئي؛ والفاعل الديني، بتحققه بأن المغيّبات تتجلى بأنوارها في مرئياته، يَنزل بهذه الأنوار إلى رتبة المرئيات، ويدخل معها في علاقة انوجادية بمجموع جسمه وروحه على قدر دخوله في علاقة تواجدية مع أسبابها المغيَّبة بجمعية روحه.

3.3. تغييب العالم المرئي وتشهيد العالم الغيبي؛ لئن كان كلا الفاعلين: السياسي والديني يحيا في عالمين اثنين على الأقل، متردّدا أو قل **مرتحلا** بينهما، فإن هذا الارتحال لا يتخذ نفس الاتجاه عند كليهما، جاعلا للانوجاد المرئي والتواجد الغيبي عند كل واحد منهما خصوصية محدَّدة؛ فأما الفاعل السياسي، فالظاهر أن **منطلق ارتحاله هو العالم المرئي، ومستقرَّه هو العالم الغيبي**؛ ويبدو أن هاهنا مفارَقة، إذ كيف للمتفاني في خدمة المشهود أن يصير إلى الفناء في المغيَّب؟ لكن وجهَ المفارقة لا يلبث أن يزول متى علمنا أن هذا الاستقرار في العالم المغيَّب هو، على الحقيقة، **استقرار في العالم المرئي، وقد أضحى عالما مغيَّبا**؛ وتوضيح ذلك أن الفاعل السياسي، ما أن يستقيم له تدبير عالمه المرئي والتحكم بشؤونه، حتى تُغريه شهوة السلطة بمزيد العُلُو، فينساق إلى إضفاء الهيبة والجلالة على شخصه وإضفاء التنزُّه والقداسة

على عمله، **رافعا الواقع المرئي إلى رتبة المثال الغيبي**؛ وعلى هذا، فإن استقرار الفاعل السياسي بالعالم الغيبي هو، في نهاية المطاف، **الاشتغال برفع العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي**؛ فتكون حقيقة هذا الرفع أنه عبارة عن ممارسة فعل خاص نصطلح على تسميته بـ«**التغييب**»؛ فالسياسي لا يفعل إلا أن يُغيِّب العالم المرئي، أو، إن شئتَ قلت، أن يُخرجه على صورة العالم الغيبي[27]؛ إذ لولا هذا التغيب، لَما رغب في خلود سلطانه لو أنه لا يُقهر على تركه، إما بالأجل المحتوم أو بالبأس الشديد؛ ولا رَيْب أن هذه حقيقة فيها من المصادمة بقدر ما فيها من الخفاء لِما رَسخ في الاعتقاد من كون حدود العمل السياسي هي عين حدود الحياة المرئية.

وقد يلتبس أمر هذه الحقيقة على بعضهم، فيظن أننا نقصد بـ«التغييب» ما يُقصَد عادة بـ«التسحير»[28]؛ فليس التغييب مطلقا أن ننسب إلى العالم المرئي قوى خارقة تخالف قوانين الطبيعة أو قدرات ساحرة تصادم قواعد العقل من أجل التأثير في أحداثه كما هو شأن التسحير، وإنما هو، على العكس من ذلك، الاغترارُ بقدرات الإنسان، والتوسل بأسباب العقل في إسناد كمالات العالم الغيبي إلى العالم المرئي، بحيث يَسُدُّ مَسدَّه، ويُغني عن الرجوع إليه؛ ويتجلى ذلك في الادعاءات العريضة للإنسان الحديث مِثْل «السيادة على الطبيعة»، و«كشف أسرار الحياة»، و«امتلاك أسباب القوة التي لا حد لها»، و«تحقيق التقدم المفضي إلى سعادة الإنسان»، و«إقامة أعدل نظام سياسي في العالم»، و«التحكم في مصير الإنسانية»، و«ضبط مسار التاريخ ومآله».

وأما الفاعل الديني، فالظاهر أن **منطلقَ ارتحاله هو العالم الغيبي، ومستقرَّه هو العالم المرئي**؛ ويبدو أن هاهنا أيضا مفارَقة، إذ كيف لمن يتطلّع إلى الفناء في المغيَّب أن يصير إلى التفاني في خدمة المشهود؟ لكن وجهَ المفارقة

---

(27) انظر

Ravault D'ALLONNES : **Ce que l'homme fait à l'homme**, pp. 151-152.

(28) المقابل االإنجليزي لـ«التسحير» هو: "Enchantment"، وضده «التبصير»، ومقابله الإنجليزي هو: "Disenchantment".

يزول متى تبيّنا أن هذا الاستقرار في العالم المرئي هو، على الحقيقة، **استقرار في العالم الغيبي، وقد أضحى عالما مرئيا**؛ وبيان ذلك أن الفاعل الديني، ولو أن جسمه يسبق إلى العالم المرئي، فإن روحه تسبق إلى العالم الغيبي، مُقرِة بأفضال الله عليه، ومشتغلة بالتقرب إليه بما افترضه من الأعمال وما يرتضيه من القربات؛ وتدوم على هذا الحال حتى تتحقق بمعاني هذه الطاعات وتظهر آثارها جليةً في سلوك صاحبها، مرتقيا بفضلها في مدارج الكمال الروحي والخلقي؛ وحينئذ، لا يسع الفاعل الديني إلا أن يرى في هذا الارتقاء الموهوب إناطة بمزيد المسوؤلية وتحمُّل الأمانة، فينهض، غير متردّد ولا متأفف، إلى الاشتغال بأسباب العالم المرئي، مجتهدا، بقوله وفعله، في دفع المفاسد والآفات وتحويل الضمائر والقلوب وإصلاح التعامل والسلوك، منزّلا المثال الغيبي على الواقع المرئي؛ وعلى هذا، فإن استقرار الفاعل الديني في العالم المرئي هو، في نهاية المطاف، **الاشتغال بتنزيل العالم الغيبي إلى العالم المرئي**(29)؛ فيتبيّن أن حقيقة هذا التنزيل أنه عبارة عن ممارسة فعل خاص نصطلح على تسميته بـ«**التشهيد**»؛ فالفاعل الديني لا يفعل إلا أن يُشهِّد العالم الغيبي أو، إن شئتَ قلت، أن يُخرِجه على صورة العالم المرئي؛ إذ لولا هذا التشهيد، لما صبَر على الابتلاء بالمرئيات، إذ يغدو يراها تجليات غيبية، ولَمَا تقوَّى على تحمُّل المسؤوليات، إذ يُعان عليها بإمدادات روحية؛ ولا رَيْب أن هذه حقيقة فيها قدر من الخفاء لِما رَسخ في الاعتقاد من كون حدود العمل الديني هي عين حدود الحياة الغيبية.

مما سلف يتضح أن كلا من الدين والسياسة عبارة عن علاقة وجودية بين عالمين متقابلين، وأن هذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحد منهما عكس الاتجاه الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن **تنزيل** يجعل العالم الغيبي مشاهَدا في العالم المرئي أو قل عبارة عن «تشهيد»؛ وتكون في السياسة

---

(29) لا يخفى أن تنزيل الغيبي «**على**» المرئي أو «**في**» المرئي يستلزم تنزيل الغيبي «**إلى**» المرئي؛ فإذا قيل: «تنزيل الحكم الديني على الواقعة»، فإنه يُستفاد من هذا القول معنى «جلب الحكم الغيبي إلى وضع الواقعة».

عبارة عن **تنزيه** يجعل العالم المرئي متواريا في العالم الغيبي، أو قل عبارة عن «تغييب».

تترتب على هاتين الوظيفتين للدين والسياسة ـ أي «التشهيد» و«التغييب» ـ نتيجة غاية في الأهمية، وهي أن الدين والسياسة لا يشكِّلان، كما ترسَّخ في الأذهان، مجالين مستقلين من مجالات الحياة الإنسانية المعلومة، وإنما هما، على الأصح، طريقان متقابلان للفاعلية الإنسانية يُتوصّل بهما إلى تحقيق أغراض كل واحد من مجالات الحياة تحقيقا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين العالمين: المرئي والغيبي؛ أحدهما طريق **تعبُّدي**، والآخر طريق **تسيُّدي**(30)؛ أو، باختصار، إن «الديانة» و«السياسة» **منهجان متقابلان لتدبير الحياة الإنسانية على مقتضى العلاقة بين العالمين: المرئي والغيبي**؛ لنصطلح على تسميتهما بـ«**منهجي التدبير المتعدي**»؛ وهكذا، فإن المشتغل بأي مجال من مجالات الحياة يختار بنفسه، وفقا لمعتقداته ومتطلباته، أن يسلك واحدا من هذين الطريقين التدبيرين المتقابلين، فتُسنَد إلى اشتغاله صفةُ الطريق الذي سلكه؛ فإن كان هذا الطريق التدبيري تشهيديا، أي يُنزِل العالم الغيبي إلى «أرض» العالم المرئي ـ أي يمارس التنزيل ـ كان نشاطه دينيا أو تعبّديا؛ وإن كان الطريق التدبيري المتَّبَع تَغْييبيا، أي يرفع العالم المرئي إلى «سماء» العالم الغيبي ـ أي يمارس التغييب ـ كان نشاطه سياسيا أو تسيُّديا؛ فالمشتغل بالمجال الاقتصادي، على سبيل المثال، قد يرى في نشاطه، لا مجرّد أشغال منتجة يأتي بها من لدنه، وإنما أعمالا صالحة يهديه إليها رازقه؛ كما أنه قد يرى في ثمرات هذا النشاط، لا مجرد أرباح يَركُم بعضَها فوق بعض، وإنما أفضالا يُرزق بعضها تلو بعض، قائما بواجب التعبد للرزاق ذي القوة المتين؛ عندها، يكون نشاطه الاقتصادي،

---

(30) واضح أننا نستعمل مصطلح «التسيد» بمعنى يضادُّ مصطلح «التعبد»؛ ولو أن الاشتقاق الصحيح هو «التسوُّد»، لأن أصل الفعل هو «س/و/د»، فقد تصرفنا، بموجب مقتضى تداولي، وقمنا باشتقاق لفظ «التسيد» من اسم «السيد» لشيوع استعماله في مقابل «العبد»؛ كما حصل نفس التصرف في لفظ «التقويم» الذي يرجع أصله إلى «ق/و/م»، إذ استُعمِل مصطلح «التقييم» باشتقاقه من «القيمة» لشهرتها.

من حيث طريقته التدبيرية، نشاطا دينيا؛ أما حينما ينظر إلى هذه الأرباح على أنها تُوسِّع نفوذه في أوساط أرباب المال ورجال الأعمال، وتُقوِّي تحكُّمه في أسعار السوق، وتضمَن تغلُّبه على منافسيه، مطمئنا إلى قدرته على محكم إدارته، متسيّدا على غيره، فإن نشاطه الاقتصادي يكون، من حيث طريقته التدبيرية، نشاطا سياسيا[31].

حاصل الكلام في هذا الفصل أن الإنسان تَحدَّدت طبيعتُه بالممارسة السياسة كما تَحدَّدت بالممارسة الدينية؛ إلا أن هذه التحديدات وأخرى مِثْلُها تفرّعت كلها على مسلَّمة خاصة، وهي أن الإنسان لا يمكنه أن يحيا إلا في عالم واحد؛ وقد تبيَّن كيف أن هذه المسلمة تتغافل عن حقائق إنسانية أساسية، وهي أن جسمية الإنسان ليست غليظة لا ينفع معها بذل الجهد في الانفكاك عنها، ولا وجودَه بالعالم المرئي يحول بينه وبين طلب عوالم أفضل منه، ولا مختلفَ ملكاته تجمُد على المرئيات، بل إنها لا تفتأ تَصل هذه المرئيات بالمغيَّبات، ناهيك عن روحه التي اختصت بالتعلق بالعالم الغيبي؛ فيتعيَّن إذن الأخذ بمسلمة تضادُّها، وهي أن الإنسان يحيا في عالمين اثنين على الأقل، أحدهما عالم مرئي ينوجد فيه الإنسان بجسمه وروحه؛ والثاني عالم غيبي يتواجد فيه بروحه؛ بل إن العالم الغيبي هو نفسه قد يتعدد، ويصير عوالم بعضها فوق بعض لِمَا للإنسان من قدرة على أن تعرُج روحه على قدر اجتهاده في تحصيل الكمال؛ وهكذا، لا تَبرَح أعمال الإنسان وأحواله جميعا تتشكل بهذا الوجود المزدوج ولو أن الأفراد

(31) هذا التصور للدين والسياسة باعتبارهما طريقين متقابلين، لا مجالين مستقلين، يتفق مع استعمالات متداولة لهذين اللفظين في اللسان العربي؛ فـ«الدين» يفيد معنى «المنهاج» كما جاء في الآية الكريمة: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» (48/ سورة **المائدة**)؛ والسياسة تفيد معنى «طريقة التدبير» كما في تعبير ابن خلدون المتكرر، مضيفا «الملك» إلى «السياسة»، أي «سياسة الملك» أو في قوله الذي يربط السياسة بالشريعة، على اعتبار أن الثانية تَمُدُّ الأولى بالمنهاج الصحيح، وهو: «واعْتَبِر ذلك بدولتهم [أي العرب] لَمّا شيَّد لهم الدين **أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران، ظاهرا وباطنا**، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم»؛ انظر **المقدمة**، فصل: «في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك».

يتفاوتون في قوة تحقّقهم به وفي مدى ترجيحهم لأحد العالمين على الآخر دون أن تكون لهم أبدا القدرة على الانفكاك عن هذا الازدواج الوجودي، لأنَّ مَن يروم الاستغناء بالعالم المرئي يجد نفسه مصعِّدا له إلى رتبة العالم الغيبي، واقعا في التغييب؛ كما أن مَن يروم الاستغناء بالعالم الغيبي يجد نفسه منزِّلا له إلى رتبة العالم المرئي، آتيا بالتشهيد.

الفصل الثاني

العمل الديني وممارسة التشهيد

لقد تأكَّد لنا، بناء على مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني، أن الإنسان مزدوج الوجود اضطرارا لا اختيارا، إذ ينوجد في العالم المرئي كما يتواجد في العالم الغيبي، وأن مقادير وطرائق هذا الازدواج تختلف باختلاف الأفراد والمجالات؛ فقد يشتد، حتى كأن العالمين عالم واحد؛ أو يخفُّ، حتى كأنه لا صلة بينهما؛ وقد يتساوى العالمان أو يترجَّح أحدهما على الآخر؛ وغرضنا في هذا الفصل الثاني هو أن نبيّن كيف أن الدين يُمثّل أفضل طريقة يُدبّر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى رتبة العالم المرئي، آخذا بأسباب التشهيد، على أن نبين في الفصل الذي يليه كيف أن السياسة تُمثّل أفضل طريقة يدبّر بها الفاعل السياسي تصعيد العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي، سالكا سبيل التغييب؛ فلنشتغل الآن بتوضيح كيف أن الطريق الديني يقوم على مبادئ تُمكِّن الفاعل الديني من ممارسة التشهيد، بحيث لا ينفكُّ يشاهد العالم الغيبي في عالمه المرئي؛ وهذه المبادئ ثلاثة، وهي: «مبدأ الفطرة» و«مبدأ التفاضل» و«مبدأ التكامل».

1. مبدأ الفطرة والقدرة على التشهيد

يقضي «مبدأ الفطرة» بأن قدرة الإنسان على التشهيد تأتي من كونه خُلِق، أوَّل ما خُلِق، على **هيئة تحفظ سابق صلاته بعالم الغيب**، بحيث تَحمِل روحه **قوة** خاصة أشبه **بذاكرة سابقة** على ذاكرته التي يملكها في العالم المرئي؛ وهذه

القوة الروحية التي تحفظ ذكريات عالم الغيب ـ أو قل هذه الذاكرة «**الغيبية**» أو «**الأصلية**»[1] ـ اختصت، في الإسلام، بمصطلح «الفطرة».

هكذا، فإن السبب في القدرة على التشهيد هو وجود الذاكرة الأصلية؛ فلولا أن الإنسان يحمل في **روحه** ذكريات عن حقائق غيبية، لَما سعى جاهدا إلى أن يتبيّن وجوه حضورها في عالم الشهادة، حتى يجعل منها قوامَ حياته في هذا العالم، فترتسم في ذاكرته المرئية ارتسامها في ذاكرته الغيبية؛ وليس أمرُ الدين، في الواقع، إلا ذلك الطريق الذي ينبغي أن يسلكه التشهيد، حتى يؤتي ثماره الروحية، إذ معاني الدين لا تعدو كونها الحقائق الروحية التي تحفظها الذاكرة الأصلية؛ لهذا، لا يمكن أن يكون الدين، بالنسبة للإنسان، أمرا طارئا يعرض من خارج لحياته قد يَخرُج عنه متى توفّرت الإرادة وتهيأت الأسباب شأن العادة المكتسبة أو السيرة الموروثة، بل لا بد أن يكون حقيقةً ملازمة له لا يقدر على الانفكاك عنها كما لا يقدر أن ينفك عن عقله؛ فكما أنه لا يُتصوّر وجود الإنسان بلا ذاكرة أصلية أو بلا فطرة، فكذلك لا يُتصوّر وجوده بلا دين أو بلا تشهيد؛ وهكذا، يتبين أن **التدين سلوك فطري غير كسبي**، وأن **التشهيد فاعلية تذكُّرية غير تَخيُّلية**؛ ومن هنا، لم يكن بُدٌّ للعلوم الوضعية الحديثة، على مناهجها العقلية والحسية المضيَّقة، من أن تُقرَّ **بذاكرية** الدين؛ فهؤلاء المشتغلون بالثقافات والديانات عند مختلف الأمم تحققوا بأنه لا مجتمع إنساني يخلو من المعتقدات الدينية خلوا كاملا، حتى أولئك الذين اختصُّوا بدراسة آثار الحداثة في الممارسة الدينية، مهتمّين بتوضيح كيف أن تحديث المجتمعات اقترن بالخروج من الدين، لم يَسَع بعضهم إلا أن يسلِّم بأن الدين **بنية إناسية أصلية** ملازمة لتكوين الفرد نفسه[2].

---

(1) لولا مخافة اللبس، لاستعملنا، بَدل «الذاكرة الغيبية»، مصطلح «اللاذاكرة»، إذ أن نسبتها إلى الذاكرة كنسبة اللاشعور إلى الشعور.

(2) انظر:

Marcel GAUCHET et Luc FERRY : **Le religieux après la religion**, pp. 60-64 ; Marcel GAUCHET : **Un monde désenchanté**, p. 19, p. 129.

تترتب على القول بأن الإنسان يملك ذاكرة سابقة على وجوده يتوسَّل بها في نهوضه بالتشهيد نتائج أساسية:

- أن الحقائق التي تحفظها الذاكرة الأصلية تتفاوت مراتبها تفاوت المعاني الروحية.
- أن تشهيد الحقائق الروحية تسبقه الشهادة بوجودها.
- أن أصول الحقائق الروحية تكون أحقَّها بالتشهيد.

وبناء على هذه النتائج التشهيدية الثلاث، يتقرَّر أن الحقائق الروحية الأولى التي تختزنها الذاكرة الغيبية والتي ينبغي أن ينبني عليهما التشهيد هي: «الشهادة بالألوهية» و«الشهادة بالوحدانية» و«العهد بالتعبد للإله الواحد».

1. 1. **أصل الشهادة بالألوهية**؛ مقتضى هذا الأصل أن الألوهية[3] معنى تذكُّري غيبي يصدق في حق أكبر كائن يجمع إلى جمال الذات جلالَ الأوصاف وكمال الأفعال، مستحقا القداسة المطلقة والعبادة الخالصة؛ ولما كان التدين اشتغالا متعدّيا يستمد معانيه ومعالمه من الذاكرة الأصلية، لزم أن يكون الإنسان، من أصل خِلقته، **مؤمنا بوجود الإله**، أي أن يكون متحققا في الغيب بالشهادة الواجبة في حق وجوده.

فأين من هذه الحقيقة القولُ المشهور بأن المجتمع هو الذي يورِّث الإنسان الإيمان بوجود الإله، مستدلا على ذلك بأن الدين هو الصيغة التنظيمية الأولية التي عرفتها البشرية لتدبير المجتمع، وأن الإنسان أخذ يتجاوزها، على التدريج، باستحداث صيغ تنظيمية أحكم وأصلح؛ فحتى لو قدَّرنا وجود الإنسان معزولا عن أية جماعة، لوجب اعتبار شهادته بوجود الإله أحدَ المكوّنات التي تَقُوم بنفسه منذ خلْقه[4]؛ ولكن هيهات أن يلزم من الصبغة الفطرية لهذا المكَوِّن أن كل فرد يشعر

---

(3) قد يُفرِّق بعضهم بين «الألوهية» و«الربوبية»، على اعتبار أن الصفة الأولى تتعلق بالتشريع، والصفة الثانية تتعلق بالتكوين؛ ولكن مقصودنا بـ«الألوهية» هنا الصفة القائمة بالذات العلية التي تجمع بين كمال التشريع وكمال التكوين.

(4) لعل هذه الدعوى تتفق مع المقصد الذي وضع ابن طفيل من أجله قصته: **«حي بن يقظان»**.

بوجوده في داخله وبتحديده لأفعاله؛ فيجوز أن يشعر بوجوده متى توافرت له بعض الشروط أو سنحت له بعض الظروف؛ كما يجوز أن لا يشعر به، ولكنه لا يزال يتصرف في أحواله وشؤونه كما لو كان محصِّلا لهذا الشعور، حتى إذا نُبِّه إلى أن هذه الشهادة مغروزة في داخله بفضل دعوة أو أي سبب آخر يتلقاه من خارجه، تجدَّدت نظرته إلى نفسه وتحوَّلت صلته بضميره؛ وقد يراجع سابق أحواله وشؤونه في ضوء هذه الشهادة القائمة بروحه، متعقبا مظاهرها وآثارها، طلبا لمزيد الوعي بخبايا تصرفاته؛ وقد أثبت أهل الخبرة بالحياة النفسية، حكماء ربانيون وعلماء وضعانيون[5]، أن باطن الإنسان طبقات بعضها فوق بعض، لا يكاد يعي واحدة منها، حتى تتكشف من دونها طبقة أخرى يحتاج إلى أن يعيها، وهكذا دواليك، ولو أن طرائق الطرفين متباينة ونتائجهما أشد تباينا.

2.1. أصل الشهادة بالوحدانية ـ فمقتضى هذا الأصل أن الألوهية معنى تذكري غيبي يصدق في حق أكبر كائن تعالى عن أن ينازعه أحد في استحقاق أعلى المقامات واستحقاق أكمل الكمالات وفي الاستواء على العرش؛ فليس كمثله شيء، أي أنه متفرِّد الذات ومتفرِّد الأفعال ومتفرِّد الصفات؛ وإذا تقرّر أن الشهادة بوجود الإله حدث مشهود حفظته ذاكرة الإنسان، **وجب أن تكون الشهادة بوحدانية الإله، هي الأخرى، حدث مشهود حفظته هذه الذاكرة**؛ فلا إله بحق إلا ذو العرش، وذو العرش واحد لا ثاني له؛ وحينئذ، لا غرو أن تُطلِق بعض الأديان على الإله اسم «الواحد» أو، على وجه التأكيد، اسم «الواحد الأحد»، وأن تُعرِّف بعضُ الفلسفات «علم الألوهية» بكونه «علم الوحدانية»[6]؛ مِن ثَمَّ، يلزم أن الشهادة بأكثر من إله واحد فساد طرأ ـ مع مرور الزمن وفي حال الفترات[7] ـ على ذاكرة الإنسان الأصلية، أي على أصل الفطرة؛ وقد

(5) تشمل فئة الحكماء الربانيين رجالَ الأخلاق وأهل التصوف وأرباب المعرفة؛ وتشمل فئة العلماء الوضعانيين المشتغلين بالتحليل النفسي وأصحاب العلاج النفسي وأهل التنمية الشخصية.

(6) المقابل الإنجليزي: Henology، لترجع إلى نظرية أفلوطين.

(7) المقصود بـ«الفترة» المدة التي تفصل بين بعثتين أو رسالتين أو نبوتين.

يرجع هذا الفساد إلى أسباب خارجية قد تكون هي الوَسَط الأُسْروي أو البيئة الاجتماعية أو المجال التثاقفي الذي ينشأ عن تداخل المجتمعات المتباينة أديانُها؛ وهذه الشهادة الفاسدة على نوعين اثنين:

أحدهما، **أن يشهد الفاعلُ الديني أن الإله آلهة**؛ يتخذ هذا النوع، بدوره، إحدى الصورتين: إما أن يُسوِّي الفاعلُ الديني بين هذه الآلهة جميعا، شاهدا أنها موجودة على حد سواء؛ وفي هذه الحالة، يفقد لفظ «الإله» المدلول الذي وُضع له في الأصل؛ فحدُّ الإله أنه فرد أَوْحد يختص بأشياء يستحيل أن يكون له فيها شريك؛ وإما أن يُدخل على الآلهة ترتيبا مخصوصا ويجعلَ على رأسها إلها أكبر، شاهدا أنها موجودة جميعا ابتداء أو متخذا شهادته بأن بعضها موجود واسطة في شهادته بأن بعضها الآخر موجود؛ وفي هذه الحالة الثانية، يكون استعماله لاسم «الإله» في حق الإله الأكبر على وجه الحقيقة، بينما يكون هذا الاستعمال في حق مَن دونه على وجه المجاز، فلا تكون آلهة حقيقية؛ وقد يتفق أن يدرك الفاعل الديني هذا التفاوت في الاستعمال، فيطلق على باقي الآلهة اسم «أنصاف الآلهة» أو «أشباه الآلهة».

والنوع الثاني، **أن يعبد الفاعل الديني الإله الواحد بغير ما أوجبه عليه**؛ لما كانت العبادة طورا تشهيديا يقوم في التحقق العملي بمقتضيات الشهادة، أضحى الفاعل الذي يشهد أنَّ الإله واحد لا شريك له ملزما بأن يتعبّد له بما أناطه به من التكاليف، وافترضه عليه من الأعمال؛ أما إذا اشتغل بعبادته على مقتضى تكاليف وأعمال يضعها من عنده، فإنه يجعل من نفسه إلها مِثله؛ بل، أدهى من ذلك، يجعل نفسه أحقَّ بالألوهية منه، مادام قد استقل بالتشريع من دونه؛ ومَن يُشرّع لنفسه، مستغنيا عن ربّه، لا يعبد إلا نفسه، نازلا أقصى درجات التغييب؛ لذلك، لم يَرَ أحدهم في الألوهية إلا مجرّد استظهار لماهية الإنسان نفسها؛ إذ أن الإنسان، بحسب رأيه، يضع خارج نفسه كائنا متعاليا ـ أي إلها ـ ناسبا إليه جملة من أوصافه الذاتية، مع رفعها إلى رتبة الكمال، بحيث تكون الحقيقة الدينية، في أصلها، لا حقيقة لاهوتية، وإنما حقيقة ناسوتية تعبّر

عنها مقولته الشهيرة: «الإنسان إله للإنسان»[8]؛ بل عاصره من ذهب إلى أبعد من هذا، فرأى في «الفردانية» التي يتصف بها الإله صفة تختص بها «الأنا» وحدها، أي ذات الإنسان في تشخُّصها وتفرُّدها؛ كما نسب إليها «الوحدانية» التي يتلازم معناها مع معنى «الألوهية»، جاعلا من الأنا ذاتا كاملة كمال الذات الإلهية[9].

1 . 3. أصل العهد بالتعبد للإله الواحد؛ مقتضى هذا الأصل أن الإله الواحد أخذ من الإنسان العهد بأن يتعبد له وحده لا يُشرِك به غيره؛ ومِن هنا، يكون «التعبد»، هو الآخر، فعلا فطريا قائما بروح الإنسان كما أن «التشهد» فعل فطري يقوم بها[10]؛ وليس المقصود بـ«التعبد» هنا «التعبد الاضطراري»، ومعناه أن الإنسان مسخَّر لِما خُلق له من وظائف مقدَّرة وواجبات مسطَّرة، لا يملك من أمرها شيئا، ولا يستطيع لها حيلة[11]، وإنما المقصود به «التعبُّد الاختياري»، وهو الذي يريد الإنسان أن يوافق فيه إرادة المعبود، مجتهدا في الإتيان بمراضيه وترك مساخطه؛ والحال أن هذا التعبد الثاني على نوعين لا ثالث لهما، فإما أن يختار الإنسان عبادة الإله الحق، وقد اختصَّ باسم الجلالة ــ الله ــ وإما أن يختار عبادة شيء سواه، وقد اختصَّ باسم «الطاغوت»[12]؛ أو قُل، بعبارة

(8) هذه المقولة اشتهر بها الفيلسوف الألماني «لودفيغ فويرباخ» (Ludwig Feuerbach)، وهي: « Homo homini deus est » كما جاءت في كتابه: **جوهر المسيحية**.

(9) انظر:

Max STIRNER **L'unique et sa propriété**, p. 397.

(10) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أوينصرانه أويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»؛ وجاء في دعاء رواه البراء بن عازب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا فلان إذا أويت إلى فراشك، فقل: [. . .]، فإنك إن مت من ليلتك، مت على الفطرة».

(11) تدبر الآية الكريمة: « تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الآية 44، سورة **الإسراء**).

(12) يقول ابن القيم: «الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم مَن يتحاكمون إليه من غير الله ورسوله أو يعبدونه من دون الله أو يتبعونه =

أخرى، **إما أن يعبد الله اختيارا، فيكون «موحِّدا»، أو يعبد الطاغوت اختيارا، فيكون «مشرِكا»، بحيث لا واسطة بين «التوحيد» و«الشرك»**؛ وعلى هذا، فإنه لا أحدَ يكون مضطرا إلى عبادة الطاغوت، نظرا لأن الأصل في هذه العبادة البدءُ بجمع القلب على المعبود، طلبا للتحقق بمحبته التي هي جوهر العبادة[13]؛ وبَيِّنٌ أن هذا الجمع القلبي لا إكراه فيه، ناهيك عن خالص المحبة؛ ثم لأن الاختيار ـ كما سنوضحه في موضعه ـ حقيقة أصلية في الإنسان[14]؛ وهكذا، فكلُّ مَن يعبد الطاغوت لا يعبده إلا بمحض إرادته، متحمّلا أوزار تعبُّده كاملة[15]، حتى ولو وُجد من يُمْلي عليه موضوعَ تعبّده أو طريقتَه، سواء أكان داعية أم طاغية.

1.4. الاعتراض على مبدإ ارتفاع التعبد الثالث؛ لا شك أن القول بأن الإنسان، بموجب ذاكرته الأصلية، لا يخلو من أحد الأمرين: إما أن يعبد الله أو يعبد الطاغوت، يصادم آراء مشهورة ويثير اعتراضات مختلفة؛ فلنذكر هذه الاعتراضات، ولنوضح أجوبتنا عنها.

ـ الاعتراض الأول: **مسمّى «التعبد للطاغوت» لا يطابق مسمَّى «الشرك»**؛ الظاهر أن سَنَدَ المعترض في ذلك أن الشرك أخصُّ من التعبد للطاغوت؛ فحدُّ الشرك أن تَعبُد مع الله إلها آخر أو آلهة أخرى، في حين أن عبادة الطاغوت أعمُّ، إذ هي مطلق عبادة ما سوى الله؛ وقد تَحصُل هذه العبادة في الحالتين التاليتين، وهما: «حالة إنكار وجود الله» و«حالة الجهل بوجوده»، بحيث لا شِرْك ظاهر فيهما؛ والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين: **أحدهما** أن الحكم بعدم الشرك على هاتين الحالتين حُكم من منظور غير توحيدي لا يقل

= على غير بصيرة من الله أو يطيعونه في ما لا يعلمون أنه طاعة الله، **فهذه طواغيت العالم**»؛ **أعلام الموقعين**، المجلد الأول، ص. 73.

(13) غاية المحبة هي التتيّم، وقد قيل: «تيم الله» أي «عبد الله».

(14) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(15) تدبر الآيتين الكريمتين: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا، رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا» (الآيتان 67 و68، سورة **الأحزاب**).

تَحيُّزا عن منظور الفاعل الديني الموحد؛ فمن أنكر وجودَ الله أو جهلَه، فإنه يظل، بالنظر لمن يتعبد لله، مشركا، لأن عدم الوجدان، إنكارا كان أو جهلا، لا يلزم منه عدم الوجود؛ **والوجه الثاني**، أن المتعبد للطاغوت اختيارا وبمقتضى إرادته متعبد لله اضطرارا بموجب خَلْقه، سواء أعَلِم بذلك أم لم يعلم؛ فيكون قد أشرك بعبادته القهرية لله عبادة طوعية لغيره.

ـ الاعتراض الثاني: **مفهوم «الإلحاد» يخالف مفهوم «الشرك»**؛ الجواب عن هذا الاعتراض الثاني أن «الإلحاد» يفيد، في استعماله القديم، «الطعن في الدين المُنزَل والافتراء على الله في أسمائه وآياته»؛ وظاهر أن هذا القدح في الدين أو الكذب على الله لا يتوافق مع وجود الشرك فحسب، بل قد تكون عقيدة الشرك هي الداعية إليه بكل قوة شأنَ عقيدة الذين اشتقوا «اللات» من اسم الجلالة: «الله»، و«العُزّى» من اسمه: «العزيز»، و«المناة» من اسمه: «المنان»؛ أما، بحسب الاصطلاح الجديد، فإن الإلحاد عبارة عن «المذهب الذي ينكر وجود الألوهية»؛ وإذا تأملنا هذا الإنكار، ألفينا أن المُلحد لا ينفي الألوهية إلا متى نُسبت إلى كائن غير إنساني أو كائن غيبي؛ أما إذا كان الكائن إنسانا مِثلَه، فإنه لا يأنف من أن ينسبها إليه، محتجا بقدرة الإنسان على صنع نفسه وتسخير كونه؛ والحقيقة أنه لولا أن معنى «الألوهية»، بمقتضى الذاكرة الأصلية، مبثوث في نفسه منذ أوَّل خَلْقه، لَما توهَّم إمكان هذه النسبة، ولا، بالأوْلى، أنزل الإنسان هذه المنزلة العظيمة، مُخرجا منها مستحقها الغيبي ظُلما؛ بل قد يرتقي في غُلوّه واستكباره درجة أخرى، فيزعم أن الإنسان أحق بالألوهية من الكائنات الأخرى، مستحدثا مفهوما غريبا هو: «الإنسان الإله»[16]، ومتطلعا إلى أن يستبدل بالروحانية الإيمانية «روحانية إلحادية»[17]؛ والحق أنه لولا أن معنى «الوحدانية»، بموجب الذاكرة الأصلية، مغروز في قلبه خَلْقا، لَمَا توهّم إمكان

---

(16) انظر:

Luc FERRY : **L'homme-Dieu ou le sens de la vie.**

(17) انظر:

A. COMTE-SPONVILLE : **L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu.**

تفرُّد الإنسان بمقام الألوهية، مخرجا منه مستحقَّه الغيبي ظُلما؛ وواضح أن الملحد، في هذا كله، يمارس التغييب، إذ يُصعِّد ذاته، حتى تنزل مقام الذات الإلهية.

ـ الاعتراض الثالث: **مفهوم «اللاأدرية»**[18] **يخالف مفهوم «الشرك»**؛ فـ«اللاأدرية» لفظ مركب من «لا» النافية والفعل «أدري»[19]، وُضِع، في الأصل، للدلالة على نوع من «الشَّكَّانية» يتعلق بالألوهية؛ ويدَّعي «اللاأدري» أنه لا يمكن أن نثبت وجود الإله، ولا أن ننفيه، لأنه لا برهان لنا يوجب الإيمان بوجوده كما أنه لا برهان لنا يوجب إنكار هذا الوجود، لأنه غيب مطلق؛ والإنسان لا يستطيع أن يُثبت أو ينفي إلا ما تُدركه جوارحه من ظواهر الطبيعة أو ما يقف عليه عقله من قضايا المنطق والحساب؛ وبناء على هذا، تنزل «اللاأدرية»، عند المعترض، منزلة وسطى بين التوحيد والإلحاد، علما بأن الإلحاد ـ كما تقدم توضيحه ـ يندرج في الشرك؛ وإذا جاز أن يكون اللاأدري غير موحّد ولا ملحد، لزم أن يَبطُل مبدأ التعبد الثالث المرفوع الذي سبق تقريره؛ نجيب عن هذا الاعتراض الثالث من الوجهين الآتيين:

أحدهما، **أن «اللاأدري» يقع في التناقض**، حيث إنه، في ذات الوقت، يشك ولا يشك، ويدري ولا يدري؛ فإن تعليقه للحكم على الوجود الإلهي، إيجابا أو سلبا، ينبني على **تقرير** الحكم بأن وجود الإله أو عدمه لا يمكن تحديده عن طريق الدليل؛ وواضح أن تعليق الحكم علامة على الشك، في حين أن تقرير الحكم لا شك معه؛ ثم إن «اللاأدري» لا يشك في أنه يشك، أو أنه يدري أنه لا يدري، حيث إنه يُحصّل تمام اليقين بأنه قد علَّق حكمه على الوجود الإلهي، أي أنه يقطع بشكه فيه؛ والأجدر به أن يشك ولا يقطع[20].

والثاني، **أن «اللاأدري» يَحصُر الدليل في نوعين اثنين هما: «حجة**

---

(18) تدبر الآية الكريمة: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِين» (الآية 32، سورة **الجاثية**).

(19) المقابل الإنجليزي هو: Agnosticism، يرجع وضع هذا الإسم لـ Huxley 1869.

(20) لو كان «اللاأدري» منطقيا مع نفسه، للزمه أن لا يعرف أنه «لا أدري».

العقل» أو «**شاهد الحس**»؛ وهذا الحصر يبقى مجرَّد دعوى لا دليل عليها، فيتعيّن أن نشك في صحتها؛ وحتى ولو تعاطى «اللاأدري» الاستدلال عليها، فلا نسلِّم له ذلك للاعتبارين التاليين:

■ **أنه يجوز أن يكون للدليل الواحد وجهان استنتاجيان**؛ والمقصود بـ«وجه الدليل» طريقتُه في تقرير مدلوله[21]؛ ولا يبعد أن يكون للدليل الواحد، بالإضافة إلى مدلوله الجلي الذي يقف عنده اللاأدري، مدلولا خفيّا يتطلع الموحِّد إلى معرفته، ناقلا الدليل من رتبة الحجة العقلية أو الشاهد الحسي إلى رتبة «الآية العقلية» أو «الآية الحسية»؛ فمثلا «ظهور الشمس من المشرق» حجةٌ على «دوران الأرض حول الشمس»، وآية على «وجود خالق الشمس والأرض»؛ وإذا كان الشك هو طريق الوصول إلى وجه الحجة، فإن طريق الوصول إلى وجه الآية هو ـ على العكس ـ اليقين؛ فبقدر ما يزيد يقين الإنسان بوجود مدلول خفي للدليل الذي ينظر فيه، يأخذ هذا المدلول في الانكشاف له، حتى يحصل اطمئنانه التام إليه.

■ **أنه لا يصح أن نُنكر أن هناك أنواعا متعددة من الدليل**؛ فإلى جانب «حجة العقل» و«شاهد الحس» اللذين تقرَّرا في الممارسة العلمية كطريقين صحيحين لتحصيل المعرفة، نجد أدلة ثلاثة أخرى لا يقل الاعتماد عليها في اكتساب المعلومات عن اعتماد الدليلين السابقين، بل قد يزيد عليه ولو أن هذه الأدلة الأخيرة لم تَحْظ بالبحث المنطقي والدرس المعرفي اللذين حظي بهما الدليلان الآخَران؛ أحدها **خبر النقل**، وهو الخبر الذي ينقله الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة أو ينقله الأفراد، الواحد بعد الآخر، أو الجماعات، الواحدة بعد الأخرى، عن قائل أصلي معيَّن، قد يكون إلها أو نبيا أو إنسانا عاديا[22]؛ والثاني **شهادة العدل**، وهي الإخبار عن الشيء مع ادعاء العلم به والصدق في

---

(21) المراد بـ«المدلول» هنا هو «النتيجة»؛ فمدلول الدليل هو نتيجته.

(22) لقد تفرد أهل الحديث وعلماء الأصول بالبحث المستفيض في موضوع «الخبر»؛ وتفرقتهم بين خبر الواحد وخبر التواتر مشهورة (وهي تختلف عن تفرقتنا هنا).

قوله[23]؛ والثالث **شعور القلب**، وهو أحوال المعرفة التي يجدها الإنسان في باطنه؛ ولئن كان صاحب هذا الشعور لا يستطيع نقلها إلى غيره على الوجه الذي خبرها في نفسه، فلا يمكن أن ننفي بالقطع أن له إدراكا ما بمضامينها ومراتبها، وأن حديثه عنها حديث صادق ولو أنكرناه[24]؛ والملاحَظ أن اختلافَ الأدلة يوجبه اختلاف المسائل التي يُستدل عليها، نوعا ورتبة؛ فما يُستدَلُّ عليه بدليل بعينه قد لا يَصحُّ أن يُستدلَّ عليه بغيره، بحيث يجوز أن يحتاج الاستدلال على الوجود الإلهي إلى دليل أعلى رتبة من حجة العقل التي جمد عليها «اللاأدري»، وقد يكون هو شعور القلب أو الخبر المتواتر.

وباختصار، فإن «اللاأدري» لا يشكُّ في وجود الإله فقط، بل يقطع بشكّه، واقعا في تناقض صريح؛ ثم إنه لا يُضيّق نطاق الاستدلال فحسب، بل يقطع بصواب هذا التضييق، مفوِّتا على نفسه فرصة توسيع مداركه ومعارفه؛ لكن، على الرغم من شكّه في الوجود الإلهي، فإنه لا يقدر، بمقتضى الذاكرة الأصلية، أن ينتزع معنى «الألوهية» المركوز في روحه؛ ولَمّا كان هذا المعنى الفطري يورّث الإنسان روح التعبد، وُجِد عند «اللاأدري» نفسه الاستعداد لأن تصدُر منه أفعال ذات صبغة تعبدية، سواء أَشَعُر بذلك أم لم يشعر؛ إلا أن هذا التعبد ليس تعبُّدا للإله الحق، مادام يشك في وجوده، ويُقيِّد وسائل معرفته دونه، إنما هو تعبُّد لغيره قد يكون هواه، متخذا منه إلهه، أي تعبُّد للطاغوت.

وحاصل القول في هذا المقام الأول هو أن الفاعل الديني يكتسب القدرة على التشهيد، لأن فطرته الروحية هي بمثابة ذاكرة غيبية تجعله قادرا على أن يستحضر الغيب الإلهي في عالم الشهادة؛ ولما كانت أسمى المعاني التي تحفظها هذه الذاكرة هي «الألوهية» و«الوحدانية»، وجب أن يكون الطور الأول من أطوار التشهيد هو« **الشهادة بوحدانية الإله على مقتضاها الغيبي**»، لأن

---

(23) لقد شرع فلاسفة المعرفة المحدثون في العناية بأدلة الشهادة، مبرزين دورها الأساسي في كل مجالات المعرفة الإنسانية، على اختلاف موضوعاتها ومجالاتها؛ انظر :

C.A.J. COADY : **Testimony, A Philosophical Study.**

(24) لقد بسط أهل التزكية الروحية الكلام في هذا النوع من الأدلة في باب «المعرفة الذوقية».

الشهادة هي القول الأول الذي يطلب تنزيلَ الغيب إلى العالم المرئي؛ ثم لما كانت الشهادة بوحدانية الله شهادةً بواسطة القول، وجب أن يكون الطور الثاني من التشهيد هو «**الشهادة بوحدانية الله بواسطة الفعل**»، أي أن يكون «عبادةً»، لأن العبادة هي الفعل الأول الذي تتجلى فيه الاستجابة لطلب هذا التنزيل؛ وهكذا، فإن الإنسان لا يَتوصَّل إلى التعبد لله الذي تعهَّد به والذي هو الغاية من إيجاده إلا بأن يُجدّد صلته بذاكرته الأولى، مستمدا منها أجلَّ ما تحفظه من المعاني، متمثلا في «الألوهية» و«الوحدانية»، وأجلَّ ما تحفظه من الأفعال، متمثلا في «الشهادة» و«التعبد لله»؛ فيتبيّن أنَّ من لم يتعبد لله وحده، لا محالة أنه يتعبّد لغير الله، أي للطاغوت، لأن التعبّد أحد الأفعال التي تحفظها هذه الذاكرة الأصلية، فإذن لا انفكاك عنه، وإنما الانفكاك عن متعلَّقه الحق في حالة التعبد الاختياري؛ كما يتبين أن كل إخلال بمقتضيات هذه المحفوظات الروحية، إن جزءا أو كلا، يوقع حتما في نقيض التشهيد، أي يفضي إلى التغييب؛ فحيث يوجد هذا الاختلال الروحي، لا تنزيلَ للعالم الغيبي، وإنما ثمة تنزيهٌ للعالم المرئي وحسب.

2. مبدأ التفاضل وكمال التشهيد

يقضي «مبدأ التفاضل» بأن **كمال** التشهيد لا يَحصل إلا بأفضل دين في زمانه يدعو إلى عقيدته بوصفها أفضل العقائد، تحقُّقا بمعاني التشهد، ويَحضُّ على عمله بوصفه أفضل الأعمال، تحققا بقيم التعبد، معتبرا فَضْل دين على دين حقا وعدلا، بموجب كون المتدينين يتساوون في واجب المعاملة بالمثل، إذ عليهم أن يعاملوا غيرهم بما يعامِلون به أنفسهم كما يتساوون في حق الحرية في الاعتقاد، إذ لهم أن يعتقدوا ما شاءوا ما لم يضروا باعتقاد غيرهم.

لا يخفى على ذي اللُّب أنه لا أفضل من فضل المغيَّبات، ولا أكمل من كمالها؛ إذ الواجب فيها أن تكون مترتبة بعضُها على بعض على نسق من الأفضلية المثلى والأكملية الحسنى، حتى أفضلها الذي لانهاية لأفضليته، وأكملها الذي لا نهاية لأكمليته، وهو الحق سبحانه؛ والفاعل الديني ما كان

ليقدر على أن **يَشهد**[25] تجليات الأفضلية الغيبية في المرئيات من حوله وفي نفسه لولا أن ذاكرته تحفظ معنى «الألوهية»، إذ لا صفة وجودية أكمل منها، ولا ذات موصوفة أكمل من الذات التي توصف بها؛ ولما كان الإله ينزل أكمل رتب الوجود، لزم أن ينتظم الموجوداتِ ترتيبٌ مخصوص، ولا ترتيب بغير أن تكون كل رتبة **أفضل** من سابقتها؛ فيكون شهود الأفضلية لاحقا لشهود الأكملية، لا سابقا عليه[26]؛ فإذن التحقق **بذكر** الألوهية، أي **تذكّر** الشهادة الأولى، هو الأصل في شهود الأفضلية، لا في عموم الذوات والصفات والأفعال فقط، بل أيضا في خصوصها، حتى إن الفاعل الديني يشهد الأفضلية في صفة الكمال نفسها، متحققا بأن فوق كل ذي كمال أكمل منه، حتى الكامل الذي لا أكمل منه، وهو الكامل الذي لا نهاية لكماله؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن نزول الإله الحق أكمل رتب الوجود يستلزم أن ينزل دينه أفضل رتب العمل.

وهكذا، فإن الأفضلية التي يشهدها الفاعل الديني في دينه هي مِن أكملية ربّه الذي أنزل هذا الدين[27]، حتى إنه يشهد أنه لا دين أقرب إلى الذاكرة الأصلية من دينه، وأنه لا شهادة في الغيب أصدق ولا أخلص من الشهادة التي تحفظها ذاكرته، وأنه لا عبادة أقدر على وصله بربه من العبادة التي يُقرّها دينه، موقنا بأن العالم الغيبي لا يتنزل في العالم المرئي مثل تنزُّله في هذه العبادة التي لا أقرب منها إلى الشهادة الأولى، ومطمئنا إلى أن شهوده لآثار هذا التنزل يجمع بينه وبين ربه في العالم المرئي كما جمعت الشهادة الأولى بينه وبينه في العالم الغيبي.

---

(25) ننبه على أننا نستعمل لفظ «الشهود» هنا في معنى «تحصيل الإنسان لليقين الوجداني بالشيء، حتى كأنه يراه بعينه»؛ وسيأتي مزيد التفصيل لذلك.

(26) مقتضى «التشهيد» غير مقتضى «التجريد»؛ فالتجريد يقتضي أن تسبق الأفضليةُ الأكملية، لأن الأولى أعم والثانية أخص، في حين أن التشهيد يقتضي أن تسبق الأكملية الأفضلية، لأن الأكملية هي النموذج الأمثل للأفضلية، فيتقدم التعرف عليها والأنس بها؛ فحكم التجريد حكم المنطق، بينما حكم التشهيد هو حكم الوجود.

(27) تدبر الآية الكريمة: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (الآية 33، سورة **التوبة**)

2 . 1 . إبطال دعوى تكافؤ الأديان؛ لكن العجب كل العجب أن ترى جمهرة المتأخرين من الدارسين، وقد ظنوا بأنفسهم التفرد ببرهان العقل الخالص وسلطان العلم الكامل، يتجاهلون كل ذلك، بل ينكرونه ويستنكرونه، فيقررون، في غير تردُّد، أن الأديان إنما هي أنساق أخلاق تقليدية وطقوس غيبية **تتكافأ** أو **تتعادل** فيما بينها، بحيث لا يجوز ترجيح بعضها على بعض، لأن ما يتم به الترجيح مفقود فيها؛ فلا علم معها يمكن النظر فيه، ولا عقل فيها يمكن الاحتكام إليه؛ وهذا الرأي، على شهرته، هو في غاية الفساد، وبيان فساده من الأوجه الآتية:

أوَّلها **أنه ينبني على تصوُّر للعلم والعقل ذي صبغة عَلمانية صريحة**؛ وفي هذا مصادرة على المطلوب، ذلك أن صاحب هذا الرأي يُسلّم بصحة العلمانية، في حين أنه ينبغي أن يَستدِل عليها؛ إذ، بحسب منظوره، لا أخلاق في العلم ولا غيوب في العقل، وأن حقيقة الدين إنما هي مجرَّد أخلاقيات لا ينطبق عليها صدق ولا كذب، ومجرَّد غيبيات لا يأتي منها خير ولا حقٌّ؛ وهذه الادعاءات كلها تقريرات تحكُّمية لا تُسلَّم له؛ فحتى ولو فرضنا أن له القدرة على الإتيان بأدلة عليها، فلا يسعه إلا مجرد الظن، لا اليقين، بأنها بيِّنات، إذ لا تعدو كونها شبهات ليس هذا موضع بسط الكلام فيها؛ وحسبنا هاهنا أن نبدي ملاحظتين مجملتين توضّحان كيف أن الدين يزيد في قوة العقل وسعة العلم:

- **أن الدين يُوسّع مدركات العقل**؛ إذ، بفضل الدين، بات العقل قادرا على أن يُدرك «نهاية التجريد»، متمثلة في تصوُّر ذات يَنزع عنها جميع الخصائص المادية، مهما دقَّ وصفها وخفي أمرها؛ وبات أيضا قادرا على أن يدرك «نهاية الكمال»، متجلّيةً في ذات عليّة ليس كمثلها شيء، جمالا وجلالا.

- **أن الدين يوسّع نطاق العلم**؛ ذلك أن الأصل في الدين العمل؛ والحال أن عملَه يورّث علما صريحا، فضلا عن أن بعض الحقائق الدينية لا تُعرَف إلا بعد ممارستها؛ وهكذا، فبواسطة العمل الديني تنفتح في العلم أبواب وتعِنُّ آفاق لم تكن تخطر على البال قبل الدخول فيه.

والوجه الثاني **أن أديان التوحيد أفضل من أديان الشرك**؛ فمعلوم أن

الأديان، على وجه الإجمال، تنقسم ـ كما هو معروف ـ إلى قسمين كبيرين: «أديان التوحيد»، وهي الأديان التي تدعو ـ كما هو معلوم ـ إلى التعبد لإله واحد لا ثاني له؛ و«أديان الشِّرْك» التي تُجيز التعبد لأكثر من إله واحد؛ وبدَهي أن عبادة الإله الواحد أعقل وأقوم من عبادة كثير من الآلهة، لأن الإله الحق، بموجب مدلوله، لا يكون إلا واحدا، فلا يَكمُل تصوُّر «الألوهية» إلا إذا اشتمل على معنى «الوحدانية»؛ أما القائل بتعدّد الآلهة، فلا واحد منها يكون عنده إلها حقا، نظرا لأن في هذا القول نزولا بالألوهية عن رتبتها التي لها بذاتها؛ لذلك، سُمِّي هذا التعدد باسم «الشرك»؛ فمَثل المُشرك كمثَل من يقول للإله الحق: «أشهد أنك لستَ إلها»، فكان اعتقادُه أشنع الاعتقادات وأفسدَها من جميع الوجوه.

والوجه الثالث **أن الأديان لا تتفاضل أنواعا فحسب، بل أيضا تتفاضل أطوارا**؛ فإذا كانت أديانُ الشِّرْك التي هي من وضع الإنسان أنواعا مختلفة قد يكون بعضها مرَّ بمراحل متعددة، فإن أديان التوحيد التي هي من وحي الإله الحق نوع واحد تَقلَّبَ في أطوار مختلفة، حتى إن ذِكْرها بصيغة الجمع هو من باب التجوز فقط، وإلا فهي عبارة عن دين واحد منظور إليه من جهة أطواره؛ وواضح أن الطور اللاحق من هذا الدين يَفضُل الطور السابق، بمقتضى قانون الوحي نفسه، إذ يقتضي هذا القانون بأن يُكمّل لاحقُ الأطوار سابقَها، بحيث يكون خاتمُها أكملَها جميعا[28].

وعلى هذا، فإن مَثَل الشرائع الدينية في هذا التفاضل كمَثل النُّظم السياسية متى سلَّمنا بأن الشريعة الدينية تقوم بتدبير المجتمع كما أن النظام السياسي يقوم

(28) تدبر الآية الكريمة: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا» (الآية 3، سورة **المائدة**)، والآية الكريمة: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (الآية 48، سورة **المائدة**).

بتدبير الدولة؛ فإذا كانت النظم السياسية بعضها أفضلَ من بعض، حتى استقر في الأذهان أن أفضلها على الإطلاق هو النظام «الديمقراطي»[(29)]، فكذلك الشرائع الدينية يفضل بعضها بعضا، بحيث يجوز في العقل أن توجد شريعة تفضل الشرائع الدينية طرّا، فيتعيَّن على كل فاعل ديني أن يطلبها كما يطلب كل فاعل سياسي النظام السياسي الأفضل.

وإذا ظهر أن التفاضل خاصية ملازمة للأديان، لا عجب أن يدَّعي كل فاعل ديني أن دينه يتفوّق على غيره، ويتعبّد به على أساس هذا الاعتقاد، مستحضرا، على قدر الطاقة، الأدلة التي تُثبت هذا التفوُّق؛ فيتوجَّب أن نفرّق بين نوعين من الأفضلية الدينية: إحداهما، «**الأفضلية الموضوعية**»، وتقوم، في جوهرها، على تحليلات دقيقة لأصول الأديان في تنوُّعها ومقارنات مختلفة لأدوارها في مجمل تاريخها، شأنها في ذلك شأن «الأفضلية السياسية»؛ والأخرى، «**الأفضلية الذاتية**»، وهي التي ينسبها كل فاعل ديني إلى دينه، طلبا للاطمئنان إليه ولو أنه قد يتعدى بها محلها، فيتوهم أنها أفضلية موضوعية يختص بها دينُه، جانحا إلى الغلو في دينه وربما ــ كما سنوضحه ــ إلى إيذاء غيره.

والوجه الرابع **أن وجود التفاضل بين الأديان لا يستلزم مطلقا وجود التفاوت في التعامل بين الفاعلين الدينيين**؛ لقد أفضت الغفلة عن هذه الحقيقة الجليلة إلى أن ساء التعامل بين الفاعلين الدينيين أيما سوء، حتى بلغ حد التباغض والتعادي والتقاتل، لا بين المنتسبين إلى ديانات مختلفة فحسب، بل أيضا بين المنتسبين إلى تَديُّنات مختلفة داخل الدين الواحد؛ وما ذاك إلا لأن كل فرد من هؤلاء وأولئك كان لا يكتفي بأن ينسب إلى نفسه أفضل دين أو أفضل تَديُّن، تاركا لغيره حكمه على دينه أو تديُّنه كما يراه، بل كان يعتقد، في تعصُّب

---

(29) لولا الاستعمال الشائع للتعبير: «النظام الديمقراطي»، لآثرنا استعمال مقابل عربي، وهو: «النظام الشعباني»، مادامت «الديمقراطية» تُعرَّف بكونها «حكم الشعب بنفسه»؛ وهناك فرق بين «الشعبانية» و«الشعبوية»، ومقابلها الإنجليزي هو "Populism"، وهي فكرانية سياسية تغلو في الدعوة إلى إرجاع الحكم إلى الشعب، منتقدة «الديقراطية» التمثيلية لكونها تفرز نخبة أو أقلية تستفرد بالحكم.

شديد لدينه أو تديُّنه، أن من واجبه أن يُجبِر الآخرَ على اتباعه ولو بقتاله، حتى إزهاق روحه؛ ولعل هذه الفتنة الدينية التي اتخذت في أقطار أوروبا، طيلةَ قرون غير قليلة، أبشع الصور هي التي حدت ببعضهم، مفكرين وسياسيين، إلى أن ينكروا كل تمييز بين الأديان والتدينات وينزعوا عنها كل صواب، جاعلين منها أساطير غابرة أو ممارسات خارقة.

2.2. الجمع بين التفاضل الديني والتساوي في المعاملة؛ نسوق الآن الأدلة التي تثبت هذه الحقيقة المهجورة ـ أي الجمع بين التفاضل الديني والتساوي في التعامل ـ كما يلي:

1.2.2. عدم كفاية مبدإ التسامح: لقد دعا أعلام الفكر والسياسة والقانون منذ عصر النهضة الأوروبية فئات الفاعلين الدينيين في بلدانهم، على اختلاف توجهاتها العقدية واجتهاداتها الإصلاحية، إلى التحلي بخُلق **التسامح** فيما بينها، ظنا منهم أن هذا الخُلق يكفي في تحصيل التساوي في التعامل بين المتدينين كافة؛ وما زالت هذه الدعوة قائمة إلى هذا اليوم، بل إنها زادت قوة واتساعا مع ما بات يُعرف باسم «**عودة الدين**»، حتى شملت العالم الإسلامي بكليته، فانتهض قادته وساسته، عن بكرة أبيهم، يتّبعون سُنَّة نظرائهم الغربيين، بل يزايدون عليهم فيها، استرضاء لهم أو إعجابا بهم؛ ولكن، بقليل من التأمل، يتبين أن التسامح، وإن جرى إطلاقه على مدلول «القبول بالآخر المخالِف»، يبقى متضمنا لمعنى «التغاضي عن الأذى المحتمَل من الآخر»، كأن القبول بالآخر يُحتّم الصبر على أذاه؛ وليس صحيحا أن الآخر يؤذيني بمجرَّد تديّنه، حتى يستحق مني هذا التغاضي، لأن من حقه أن يتدينَ على طريقته، إلا أن يتعرّض **لحريتي** في التدين؛ وإذا كان التسامح يُشعر بوجود التجاوز عن عثرات الآخرين أكثر مما يُشعِر بضرورة حفظ إراداتهم الدينية لذاتها، صار المتسامِح نازلا رتبة تعلو على رتبة المتسامَح معه؛ فيلزم أن التعامل بينهما هو أشبه بتفضُّل أحدهما على الآخر منه باحترام حق الآخر الذي له من ذاته؛ وبالتالي يفُوت التساوي المطلوب أيما فوت.

2.2.2. الحاجة إلى مبدإ المعاملة بالمثل: لذلك، كان لا بد من طلب

مبدإ أقوى من مبدإ التسامح يكون بوسعه أن يحقق المساواة في المعاملة بين الفاعلين الدينيين؛ ونجد ضالتنا في مبدإ تقرَّر أصلا في حضن الممارسة الدينية نفسها، وهو «**مبدأ المعاملة بالمثل**»؛ إذ ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن كل أديان العالم التقليدية تُجمع عليه، جاعلة منه المبدأ الأول الذي ينبغي أن يحكم العلاقات بين بني البشر، لاسيما المتدينين منهم، حتى إنه سُمّي بـ«**القاعدة الذهبية**»؛ ومقتضاه أن «الفاعل الديني مطالَب بأن يعامِل غيرَه بما يُحب أن يعامَل به»؛ وبيِّن أنه لا شيء أحب إلى المتدين من أن يعتقد ما يشاء ومِن أن يظل اعتقادُه موضع اعتبار من لدن الآخرين؛ وبمقتضى المبدإ المذكور، ينبغي أن لا يقف الفاعل الديني عند حد احترام محبة غيره لعقيدته، بل عليه أن يتلقى هذه العقيدة نفسها بذات الاحترام الذي يرجوه من غيره لعقيدته[30]؛ وبيّن أيضا أن الفاعل الديني ما كان ليُحب دينه على شاكلته لولا أنه يعتقد جازما أنه أحق بالحب من سواه، بحيث يَعُدُّه أفضل دين بين يديه، وإلا كان قد تركه إلى غيره أو خرج من الدين بالمرة؛ فيتعيّن على الفاعل الديني، بموجب المبدإ السالف الذكر، أن يحترم تقريرَ غيره لأفضلية دينه ولو أنه، هو الآخر، يعتقد أنه ليس في الأديان أفضل من دينه، نظرا لأنه يريد أن يُحترَم اعتقادُه بتفوُّق دينه[31]؛ وبإيجاز إن المبدأ الذي يُحقِّق الجمع بين حقيقة تفاضل الأديان وبين الإقرار لكل الفاعلين الدينيين بالسوية بحق الاعتقاد في أفضليتهم الدينية هو مبدأ مستمد، لا من خارج الدين، وإنما من داخله؛ وفي هذا إبطال صريح للدعوى الغالية التي تقول بأن الدين هو سبب النزاعات والحروب، بل السبب فيها هو، على العكس من ذلك، الجهل بالحقيقة الدينية، سعةً ورحمةً.

---

(30) تدبر الآية الكريمة: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الآية 108، سورة **الأنعام**)

(31) لا ضرر في تعدد الأفضلية، لأن الأفضلية ليست مطلقة إلا في سياق علاقة المتدين بدينه، مَثلها في ذلك مثل الحب؛ أما بالنسبة لمن هو خارج هذه العلاقة، فإن هذه الأفضلية تظل نسبية.

3.2.2. أصالة حرية الاعتقاد: لقد تقدَّم أن التدين حقيقة فطرية في الإنسان، بحيث لا أقرب إلى قلبه، ولا أنفذ في روحه من هذه الممارسة؛ يلزم من هذا أنه لا فعل أحق بأن يتمتع المرء فيه بكامل الحرية من الفعل الديني؛ فلا ينبغي أبدا أن يُكرَه المرءُ على اعتناق دين بعينه، أو يُجبَر على اتباعه حتى ولو جاز أن يكون فيه صلاحه؛ بل له أن يختار دينه بنفسه ويرتضيه، طوعا، مسلكا في حياته، حتى تثبت مسؤوليته على أعماله؛ وعلى فرض أن هناك ظروفا خارجية تُكرهه على لُزوم عقيدة بعينها، فإن له في **حرية باطنه** غُنيةً عن ظاهر القهر الذي يتعرض له؛ **فليس لأحدٍ سلطان على قلبه**، بحيث يقدر أن ينكر في سره ما يُكرَه عليه في العلن؛ لذا، **كان التعرض لحرية التدين ظلما كبيرا لا ينبغي أن يُتسامح فيه إطلاقا**، لأن هذه الحرية، كما اتضح، حق إنساني أصيل لا يُنتهك، ولا، بالأولى، يُسلَب؛ **وقد يفوق هذا الحقُّ في أصالته حقَّ الحياة نفسه**، إذ الحياة بلا حرية كلاحياة، وإلا فلا أقل من أنه يزاحمه في قيمته؛ وهكذا، يتضح أن الفاعلين الدينيين، على تفاضل عقائدهم الدينية فيما بينها، ملزمون جميعا بأن يحترموا الحرية العقدية في تعامل بعضهم مع بعض، بحيث يتساوون كليا في استحقاق هذا الاحترام حتى ولو تعارضت عقائدهم.

وحاصل القول في هذا المقام الثاني أن مبدأ التفاضل يُمكِّن الفاعل الديني من ممارسة التشهيد على الوجه الأكمل، ملاحظا في مرئيات عالمه أفضل الشواهد على كمال العالم الغيبي؛ ويرجع ذلك إلى كونه يتأسس على ذاكرة الإنسان الأولى، إذ يأخذ منها معنى «الألوهية»، مرتِّبا عليه معنى «أكملية الإله»، ثم يستخرج من «الأكملية الإلهية» معنى «الأفضلية الدينية»؛ فكما أن الإله هو أكمل كائن في عالم الوجود، فكذلك دينه هو أفضل عمل في عالم السلوك؛ وما ينبغي للعقل ولا للعلم أن يقدح في أفضلية الدين أو يستهجنها، لأن خدمة الدين لهما لا تقِلُّ عن خدمتهما له، بل تزداد هذه الخدمة بزيادة رتبة الدين، حتى إن أقوم عقل لا يكون إلا مع أقوم دين، وإن أزكى علم لا يكون مع أزكى دين؛ ثم لأن هذه الأفضلية لا تضرُّ بمعتقد الآخر، ولا بمعاملته؛ إذ لكل فاعل ديني أن

يعتقد ما يشاء، مادام لا يَضرُّ باعتقاد غيره؛ وله أن يرى فيه أفضل اعتقاد، مادام يُحب أن يرى غيرُه في اعتقاده مِثل ما يرى.

3. مبدأ التكامل وشمول التشهيد

يقضي «مبدأ التكامل» بأن **شمول** التشهيد لا يتحقق إلا إذا ظهر اتساق الدين، بحيث لا تنفك مضامين أحكامه بعضها عن بعض، ولا تتضارب صورها فيما بينها، وإذا ظهر اتساعه، بحيث يتحرَّى في تشريع أحكامه الجمع لا التفريق، والإحاطة لا الاختزال، قاصدا، بهذا الاتساق والاتساع، بلوغ الغاية في تمتين الصلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي كي يُدرك الإنسان سرَّ وجوده ومعناه، فينهض إلى الارتقاء في مراتب الكمال، حتى حصول سعادته وعروج روحه.

فكما أن مبدأ التفاضل يورّث **كمال** التشهيد بفضل معنى «الألوهية» المأخوذ من الذاكرة الأصلية، فكذلك مبدأ التكامل يورّث **شمول** التشهيد بفضل معنى «الوحدانية» المأخوذ، هو الآخر، من هذه الذاكرة الأولى؛ فما كان بمقدور الفاعل الديني أن يشهد الاتساق في معاني الأحكام ومبانيها، ويشهد الاتساع في الأفعال المحكوم عليها وأشكال الحكم عليها، أي أن يشهد الوحدة الشاملة للدين لولا أن ذاكرته تختزن معنى «الوحدانية»، وتختزن شهادته بها، وهو ما زال في عالم الغيب؛ وبيان ذلك أن لهذا الشهود مرتبتين اثنتين: **أولاهما** أن الفاعل الديني لا يشهد الوحدة الدينية الشاملة، حتى يقدِر على أن **يشهد الوحدانية متجلية في الأقوال التشريعية**، فضلا عن شهوده لها وهي متجلية في الأفعال التكوينية؛ إذ كل قول من هذه الأقوال المنطوية على الأحكام ينطق بوحدانية الله كما أن كل فعل من الأفعال التكوينية يكشف عن هذه الوحدانية؛ **والمرتبة الثانية**، أن الفاعل الديني لا يشهد وحدانية الله في الأحكام، حتى يقدر على أن يتذكّر شهادته الأولى بهذه الوحدانية؛ فيلزم من كل هذا أن الفاعل الديني، عندما يشهد وحدة أحكام الدين، اتساقا واتساعا، فهو إنما **يشهد تَذكُّره** لشهادته بوحدانية الله في عالم الغيب؛ لكن، مع نزول الفاعل الديني هذه الرتبة

الشهودية، لم يزل تشهيده دون رتبة الشمول، لأنه ما زال ينسب شهوده إلى نفسه، في حين أن كمال الشهود لوحدانية الإله لا يترك مجالا لنسبة غير النسبة الإلهية؛ لذلك، لا شمولَ للتشهيد، حتى لا يبقي شيء إلا ويتنزّل فيه العالم الغيبي، فيغدو كل ما يُنسَب إلى العالم المرئي منسوبا بالأصالة إلى العالم الغيبي؛ فإذا شَهِد الفاعل وحدة الأحكام، فالأصل أنه أُشهد هذه الوحدة؛ وإذا شَهِد وحدانية الإله فيها، فالأصل أنه أُشهد هذه الوحدانية؛ وإذا تَذكَّر شهادته الأولى، فالأصل أنه ذُكِّر هذه الشهادة، بحيث تكون حقيقة شهوده أنه **إشهاد**، وحقيقة تذكُّره أنه **تذكير**؛ وعندما ترتقي الصلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي إلى هذه الرتبة السَّنية، فإن تكامل الدين يبلغ غايته، لأنه لا مجال فيه، حينذاك، لغير وحدانية الله؛ فليس بَعد الوحدانية إلا الشرك، وليس بَعد الله إلا الطاغوت.

والآن، بعد أن اتضح كيف أن استناد التكامل الديني إلى معنى «الوحدانية» المحفوظ في الذاكرة الأصلية يوصّل الفاعل الديني إلى التشهيد **الشامل**، نأتي على الكلام في جانبين اثنين من هذا التكامل: **أولهما**، طبيعة هذا التكامل التي توجب وضع السؤال التالي: كيف يتجلى تكامل الدين؟ **والآخر**، غاية هذا التكامل التي توجب وضع السؤال الآتي: لماذا يجب أن يكون الدين متكاملا؟ فلنشرع الآن في الجواب عن السؤال الأول المتعلِّق بطبيعة التكامل الذي يختص به الدين.

3.1. طبيعة التكامل الديني: بادئ ذي بدء، لا بد من التفريق بين معنيين اثنين للتكامل؛ أحدهما، **الاتساق**؛ والمقصود به أن أحكام الدين مترابطة فيما بينها ومتماسكة في منطقها؛ والثاني، **الاتساع**؛ والمقصود به أن أحكام الدين تتعلق بأفعال الإنسان كلها وبكل الوقائع التي لها صلة بهذه الأفعال، نهوضا بتعبُّده؛ فلنبسط القول فيهما على التوالي:

3.1.1. تكامل الاتساق: بيِّنٌ أن الغرض من الدين هو بالذات أن يُنظِّم حياة الإنسان في العالم المرئي بما يجعله يشهد فيه العالم الغيبي، متواجدا فيه بروحه؛ فيتزود بخالص الإيمان وصالح الأعمال، مستعدا لِخَلْق جديد يُدخله إلى هذا العالم غير المرئي، حتى يتمتع فيه بالسعادة الأبدية؛ ولا سبيل إلى هذا

التنظيم المزدوج للحياة إلا بتحصيل الدين لوحدتين اثنتين: «وحدة المضمون» و«وحدة الشكل».

أ. **وحدة المضمون**: تتمثل هذه الوحدة في تعلّق أحكام الدين بعضها ببعض، بحيث يُكمِّل بعضها بعضا، سواء أكان مؤثِّرا فيه أم متأثرا به، وبحيث تأتي هذه الأحكام على نسق واحد، مكوِّنة مجموعة متحدة قائمة بذاتها؛ فمعلوم أن هذه المجموعة تتضمن، على وجه الإجمال، أقساما أربعة هي: «أصول العقيدة» و«أركان العبادة» و«قوانين التعامل» و«قواعد الأخلاق»؛ فكل قسم من هذه الأقسام تتناسق عناصره فيما بينها بفضل مبدإ عام ينتظمها جميعا؛ فأركان العقيدة ينتظمها **مبدأ الإيمان**؛ وأصول العبادة ينتظمها **مبدأ العمل**؛ وقوانين التعامل ينتظمها **مبدأ العدل**؛ وقواعد الأخلاق ينتظمها **مبدأ الخير**؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذه الأقسام المختلفة تبدو متلازمة فيما بينها على أكمل وجه؛ فلولا الوفاء بأركان العقيدة، لَما ثبتت للعبادة صحتها، ناهيك عن كمالها؛ ولولا القيام بأحكام العبادة، لما ثبت للأخلاق تمامُها، ناهيك عن استشرافها للأفق الروحي؛ ولولا اتّباع قواعد الأخلاق، لَما ثبت للتعامل صلاحُه، ناهيك عن الارتقاء بالمصالح.

وبيِّنٌ أن الأمر الذي يَنهض بوحدة المضمون الديني، مقيما تلازما صريحا بين عناصره على اختلافها، إنما هو «الروح» الخاصة التي تهيمن عليه، ساريةً في جميع أحكامه، وحاكمةً على كلِّ ما ينبني عليها، والتي يُحدّدها، على وجه التعيين، المقصد الأسمى الذي جُعِل في الأصل للدين؛ ومعلوم أن المقصد الأسمى الذي تطلب الأديان المُنزلة تحقيقه هو «التعبد لله وحده»؛ فإذن الروح التي تنضبط بها الأحكام في هذه الأديان ويأتلف بعضها مع بعض هي «**روح التوحيد**»؛ وإذا تقرر أن وجود روح واحدة في الأحكام الدينية، أصولا عقدية كانت أو أركانا عبادية أو قواعد أخلاقية أو قوانين تعاملية، هو السر في اتساق وحدتها، تبيّن ما يلي:

- كما أن الروح وحدة لا تنقسم، فكذلك الأحكام الدينية وحدة لا يجوز أن تنقسم؛ ولئن كانت هذه الأحكام لا تشكل وحدة بسيطة كالروح، وإنما وحدة

مركبة، فإنها، بفضل روح التوحيد التي تحملها، تكون وحدتُها في حكم الوحدة البسيطة التي لا تنقسم.

• أن معنى «توحيد الإله»، متى استولى على قلب الفاعل الديني بكليته، جعله يستشعر في كل آية خفية في نفسه، وفي كل مظهر جلي من حوله، **شكلا من أشكال الوحدة**، متأمّلا وجه دلالته على وحدانية الإله، بل متحققا بشهود هذه الوحدانية؛ إذ تصير عنده صور الوحدة في الآيات الخفية والظواهر الجلية، على اختلافها، ناطقة بهذه الوحدانية، كل واحدة منها ـ أي كل آية أو ظاهرة ـ على طريقتها الخاصة؛ ولا يَشعر الفاعل الديني بتحقق هذه الوحدة شعورَه بتحققها في عبارة الأحكام الدينية نفسها، لأنها، دون سواها من حقائق الوجود، تُبيّن، بصريح اللفظ، معاني الوحدانية، فضلا عن كونها، مِثل غيرها من الحقائق، من صنع الواحد الأحد.

• أن الدين نفسه يدعو إلى حفظ وحدته والتعامل معه بكليته؛ إذ نجده يُنبّه على ضرورة الالتزام بأحكامه كلها، محذّرا بشدة من المفاضلة بينها وترك العمل ببعضها[32]، كما نجده يقرّر حقيقة تمام نزوله وكمال إحاطته، مُنكرا بقوة تحريفَ كلماته عن مواضعها أو تأويل تنزيله على غير وجهه وافتراء الكذب عليه.

• أن العمل ببعض الأحكام الدينية دون بعض لا يمنع عن الإنسان الانتفاعَ بالأحكام المتروكة فحسب، بل أيضا يضر بانتفاعه بالأحكام المأخوذة نفسها، نظرا لأن تمام منفعتها يكون معلَّقا بما تُرِك من الأحكام، بل قد يكون متوقفا عليه كليا، فيكون أثرها في استصلاح الإنسان إما منقوصا أو مشكوكا فيه.

• أن الاجتزاء ببعض الأحكام الدينية يوقع صاحبه في التعبد للطاغوت، ذلك أن هذا الاجتزاء يكون مبنيا على التحكم والتشهي مهما ادعى صاحبه من

---

(32) تدبر الآية الكريمة: «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ، فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**» (الآية 85، سورة البقرة).

«معقولية» أو «موضوعية» أو «واقعية» فيما أورده من الاعتبارات المصلحية والمسوّغات الظرفية؛ فيلزم أن يكون، في هذا الاجتزاء المتشهِّي، متَّبعا لهواه، جاعلا منه إلها يتعبّد له طواعية من دون الإله الحق، وهو وحده الذي أحاط بكل شيء علما، ووضع لكل شيء حكما.

ب. **وحدة الشكل**: معروف أن الأحكام الدينية تتخذ قيمتين معرفيتين هما: «القطع» و«الظن»؛ ويتعلَّقان أساسا بجانبين من هذه الأحكام، أحدهما «**سياق الثبوت**»، وهو الطريق الذي وصل به نص الحكم إلينا من مصدره، أو قل هو «السند»، متواترا كان أو مشهورا أو خبر آحاد؛ لذا، فقد يكون **قطعيا** ـ أي يفيد علما يقينيا ـ أو **ظنيا** ـ أي لا يفيد علما مقطوعا به؛ والجانب الآخر، «**نطاق الدلالة**» وهو ما فُهم من نص الحكم، وهو، كذلك، يكون قطعيا أو ظنيا؛ وبهذا، يختلف التقويم المعرفي لنص الحكم الديني على وجوه أربعة مقرَّرة عند علماء الأصول؛ فقد يكون هذا النص قطعي الثبوت والدلالة معا أو ظني الثبوت والدلالة معا أو قطعي الثبوت وظني الدلالة أو ظني الثبوت وقطعي الدلالة.

ولما كانت أحكام الدين المُنزل صادرة عن إله واحد يتنزه عن الخطإ والنسيان، ويتصف بكمال العلم والحكمة، وبالتالي لا يُكلِّف الإنسانَ بما لا يطاق، وجب أن لا تضرب هذه الأحكام بعضُها بعضا باعتبار قيمها المعرفية، مطالبةً المتدين بإتيان أفعال لا يستطيع مطلقا الجمع بينها؛ وهذا يعني أنه لا وجود في الدين لأحكام متساوية في سياق الثبوت ونطاق الدلالة تتقابل على وجه يقتضي كل واحد منها نقيض ما يقتضيه الآخر، مثنى مثنى؛ يترتب على هذا أن الأحكام الدينية تشكل، من حيث شكلُها المنطقي وبناؤها المعرفي، كلا متماسكا، لا أجزاء مفرَّقة، بَلْه أجزاء متساقطة؛ وإذا انتفى أن تتضمن أحكام الدين تناقضات حقيقية ـ أو، بالاصطلاح، تناقضات في نفس الأمر ـ متى نظرنا إليها من جهة الحكمة والعدل الإلهيين، فلا ينتفي أنها تتضمن تناقضات ظاهرة ـ لا في نفس الأمر ـ متى نظرنا إليها من جهة قدراتنا المحدودة على إدراك المقاصد الحقيقية لجملة الأحكام الإلهية؛ وذلك للأسباب التالية:

- أن الأصل في الأقوال الدينية أنْ تكون حمَّالة لوجوه، وذلك لأنها لم تَرِدْ

بِلغة تقنية يوضع فيها كل لفظ بإزاء معنى معجمي مخصوص، وكلٌّ جملة بإزاء معنى تركيبي محدَّد، وإنما وردت بلغة الجمهور، متوجهةً بالخطاب إليه؛ ومعلوم أن الجمهور لا يفتأ يتوسع في الاستعمالات ويُكثر من الدلالات، بحيث لا يُؤمَن دخولُ اللبس والغموض والاضطراب على عباراته الطبيعية؛ وعليه، فلا يبعد أن يختلف الفاعلون الدينيون في فهم مدلولات الأقوال الدينية وتحديد سياقاتها الزمنية والمكانية اختلافا قد يبلغ حد دخول شبهة التعارض على بعضها[33].

• لئن كان الدين يقطع بأحكام محددة أو يُحكِم صوغ أخرى، حتى لا إمكان للتردد بصدد دلالاتها، فضلا عن التنازع بشأنها، فإنه، مراعاةً لاختلاف الظروف وتقلُّب الأحوال وحصول الضرورات، يجنح إلى أن يسلك في أحكامه مسالك الظن والإجمال، توسعة أو تخفيفا، حتى يتمكَّن الفاعلون الدينيون أن يطلبوا مقاصدها ومقتضياتها بشتى الطرق الدلالية المقرَّرة والآليات الاستدلالية الموسَّعة[34]؛ ومن شأن هذه الطرق والآليات أن تفتح لهم الباب لأكثر من خيار تعبُّدي أو سلوكي واحد ضمن إطار توحيدي جامع.

• أن الأحكام الدينية تختص بكونها تجمع بين وجهين هما: «الشهادة» و«الغيب»، إلا أن مدلول «الشهادة» فيها لا ينحصر في الإخبار بما رأته العين خاصة، ولا بما أدركه الحس عامة، بل يتسع ليشمل أيضا الإخبار بما حصل العلم به ولو لم يكن مرئيا ولا حسيا، كأن يكون خبرا منقولا؛ كما أن مدلول «الغيب» في هذه الأحكام لا ينحصر في ما استحال على الحواس الظاهرة إدراك وصفه، ولا ما عجزت العقول الباطنة عن إدراك كنهه، بل يتسع ليشمل كذلك ما لم تستطع الحواس والعقول أن تدركه، لا عن استحالة، ولا عن عجز، وإنما عن أسباب ظرفية عارضة يفضي زوالها إلى حصول هذا الإدراك كالجهل

---

(33) يكفي شاهدا على التوسع الاستعمالي والتعدد الدلالي اللذين يدخلان على الأقوال الدينية الترتيبات الدلالية التي وضعها علماء الأصول لها، منها الترتيب الآتي: «المحكم»، ثم «المفسر»، ثم «النص»، ثم «الظاهر»، ثم «الخفي» ، ثم «المشكل»، ثم «المجمل»، فـ«المتشابه».

(34) مثل «القياس» و«الاستصحاب» و«الاستحسان» و«المصالح المرسلة».

بالمكان، بعيدا كان أو مهجورا أو الجهل بالمستقبل، قريبا كان أو بعيدا؛ والحال أن الشهادة بمعنى «الإخبار بما حصل العلم به مِمَّا لا يقبل الإدراك الحسي» والغيب بمعنى «عدم التمكن الظرفي من الإدراك» يجعلان بعض هذه الأحكام تستغلق أو تستبهم أو تستشكل على الفاعلين إلى حين أن يحصل لهم مزيد التغلغل في مجال التعبد أو مزيد التطور في مجال المعرفة، فتتضح لهم حينئذ مقاصدها ويحصل لهم اليقين بها.

• أن الممارسة الدينية ليست رتبة واحدة، وإنما رُتبا متعددة، كما أنها ليست، على خلاف ما يُظن، تعبُّدا محضا لا معقولية فيه، وإنما تعبّدا مورّثا للمعرفة؛ لذلك، فإن من شأن هذه الممارسة أن تزوِّد متعاطيها بفُهوم وأذواق تختلف، دقة وعمقا، باختلاف مراتبهم فيها، بحيث إذا عُرض عليهم القول الديني الواحد، انفتحت لهم فيه مستويات دلالية وآفاق تأويلية ورقائق معنوية على قدر الرُّتب التعبدية التي ينزلونها، حتى كأن هذا القول أقوال كثيرة؛ وهكذا، لئن جاز أن تتباين مدلولات وسياقات القول الواحد ـ مادام كل فرد من هؤلاء يعبر عن فهمه بمقدار تعبده ـ فلَأن يجوز تباين مدلولات وسياقات القولين المجتمعَين فأكثر أوْلى، نظرا لأن ازدواج هذه المدلولات والسياقات بعضها ببعض ينشأ عنه ازدحام تأويلي تزداد معه أسباب التعارض.

وهكذا، نلاحظ تنوعا في الأسباب التي تفضي إلى تعارض الأقوال الدينية من جهة سياقاتها الثبوتية أو نطاقاتها الدلالية، غير أنه يبقى تعارضا ظاهرا منسوبا إلى مدارك وعقول الفاعلين الدينيين؛ فقد تخطئ اجتهاداتهم في فهم هذه السياقات والنطاقات كما أنهم قد يفتقدون، في ظروفهم الخاصة، المعرفةَ التي تمكِّنهم من تمام العلم بهذين المكوِّنين، أحدهما أو كليهما؛ ولما كان هذا التعارض يرجع، أصلا، إلى خطإ الفاعلين أو جهلهم، فقد اجتهدوا في رفعه بطرق شتى وضعوا لها شروطا وضوابط محددة، منها «الترجيح»، ومقتضاه بيان أن أحد القولين المتعارضين أقوى من الآخر؛ ومنها أيضا «النسخ»، ومقتضاه إلغاء أحد الطرفين المتعارضين لتقدُّم زمنه عن الآخر؛ ومنها كذلك «التوفيق»، ومقتضاه الجمع بين القولين المتعارضين بوجه من وجوه التأويل. والآن ننتقل

إلى تفصيل الكلام في المعنى الثاني للتكامل الديني، وهو «الاتساع».

3 .1 .2. تكامل الاتساع: لقد ذكرنا أن الدين التوحيدي يُنظّم حياة المؤمن باعتبارها حياة متعدية لا قاصرة، بحيث يشهد في العالم المرئي آيات العالم الغيبي، مُقرّا بسابق الشهادة بوحدانية الله، وموفّيا بعهد التعبد له وحده؛ وأيضا أن هذا التنظيم المتعدي يقتضي أن يكون الدين متّحد المضمون؛ كما ذكرنا أن هذه الوحدة المضمونية تتمثل أساسا في روح التوحيد التي تُحَدِّد وتوجِّه أحكامه، أصولَ عقيدة كانت أو أركان عبادة أو قواعد أخلاق أو قوانين تعامل، جاعلة منها نسقا واحدا؛ وبيِّن أن هذه النظرة إلى الوحدة المضمونية للدين تُعنىَ أساسا بجانب الاتساق منها، أي الجانب الذي تأتلف به الأحكام الدينية بعضُها مع البعض بفضل توجُّهها التوحيدي؛ لكن قد ننظر إلى هذه الوحدة من جانب **مدى اتساعها**، أي الجانب الذي **تَسَع** به هذه الأحكامُ كل الإرشادات والتعليمات والبيانات الضرورية والكافية لتمكين المؤمن من كمال التعبد لله؛ وعندئذ، نلاحظ أن السعة التي تتصف بها هذه الأحكام على نوعين: **أحدهما** «السعة الجمعية» التي تورّث الدين صفة «الجامعية»؛ **والثاني**، «السعة الحُكمية» التي تورّث الدين صفة «الحاكمية»؛ فلنأت على الكلام في هذين الضربين من السعة على التوالي:

أ. **مفهوم «السعة الجمعية»**؛ ينظر الدين إلى الأشياء في كل سياق، كائنا ما كانت حدوده، لا على أنها تفاريق يعرض لها الوصل من خارج، وإنما، بعكس ذلك، على أنها مجاميع يعرض لها الفصل من خارج؛ لذا، فهو يُقرِّب بين المتباعدات، ويؤلف بين المختلفات، ويصل بين المنفصلات، بل إنه يجمع بين المتباينات، كأنما الأصل في الأشياء الجمع، ولا يصار إلى التفريق بينها إلا بدليل؛ وحتى إذا قام الفرق بينها لظهور الدليل، فلا تجاوِز رتبتُه الوجودية رتبة الظاهر الذي لا يفيد التمكين، ولا تجاوز رتبتُه المعرفية رتبة المظنون الذي لا يفيد التحقيق.

ب. **أشكال السعة الجمعية**؛ يتخذ التوجه الجمعي للدين أشكالا مختلفة قد نستقرئ منها ما يلي:

■ **الجمع بين المتماثلات في الرتبة**؛ معلوم أن هناك أشياء تتساوى في الرتبة، لكنها تختلف في حدّها أو حقيقتها؛ غير أن الدين قد لا يجد في اختلاف الحد بين شيئين مانعا من الجمع بينهما، حتى إنه يُدرج أحدهما في الآخر كأنما هو جزء أصلي منه؛ فمثلا نسبة «العبادة» إلى العالم الغيبي كنسبة «الشغل» إلى العالم المرئي؛ وواضح أنه، مع هذا الاتحاد في النسبة، ليس بين المفهومين اتفاق في التعريف ولو أنه وقع التوسع في مفهوم «العمل»، فجرى إطلاقه عليهما معا؛ ومع ذلك، فإن الدين يقرِّر بأن الشغل، متى كان الدافع إليه تأمين المعاش الطيب، حفظا للنفس، هو عبادة مَثَلها مثل الجهاد في سبيل الله.

■ **الجمع بين المختلفات في الرتبة**: معلوم أيضا أن الأشياء المتجانسة فيما بينها قد تختلف في الرتبة؛ بيد أن الدين قد لا يعتبر اختلاف الرتبة، ويتعامل مع الأشياء المرتَّبة على وجه التساوي، مستوعبا لها جميعا كأنها شيء واحد له رتبة واحدة؛ والشاهد على ذلك نظرته إلى الفرد والجماعة متمثلة في «الأسرة» و«القوم» و«القبيلة» و«الشعب» و«الأمة» و«العالَم»؛ فعلى الرغم من أن هذه العناصر تنزل درجات متفاوتة من سلَّم الوحدات البشرية، فإن الدين يخاطبها خطابا تكاد تكون له صبغة واحدة من جهة مقتضيات مصالحها ودلالات مصائرها؛ من ثَمَّ، لا يصح أن نَصِف الدين بما توصف به الفكريات السياسية، فنقول إنه ذو توجُّه فرداني ـ شأن «اللبيرالية» ـ أو ذو توجُّه جمعاني ـ شأن «الماركسية» أو «الاشتراكية» ـ أيا كان عدد أفراد هذا الجمع وأيا كانت صورته، إذ لا يخاطِب الدين في هذه الوحدات البشرية المختلفة إلا **الإنسان في كليته**، بحيث يَسَع الدينُ كُبرى هذه الوحدات ـ وهي العالم ـ سَعَته لصغراها، وهي الفرد.

■ **الجمع بين المتقابلات**: معلوم كذلك أن الأمور المتقابلة ـ نحو الأمور المتضادة والمتناقضة ـ لا يمكن الجمع بينها لوجود أسباب التنافي بينها؛ غير أن الدين يتضمن عددا غير قليل من الأزواج المتقابلة، جامعا بين طرفي كل زوج منها على وجه يجعل أحدهما يبدو مكمّلا للآخر، ومستندا في ذلك إلى اعتبارات مختلفة؛ حسبنا أن نذكر منها الأزواج التقابلية التالية: «عالم الشهادة

وعالم الغيب»، فهما يجتمعان باعتبار أن العالم الأول تجلٍّ من تجلّيات العالم الثاني؛ «الحياة الأولى والحياة الأخرى»؛ ويجتمعان، هما أيضا، باعتبار أن الحياة الأولى مطية إلى الثانية؛ «الجسد والروح»؛ ويجتمعان، هما كذلك، باعتبار أن الطرف الأول محل للطرف الثاني؛ «العقل والقلب»، وهما يجتمعان باعتبار أن الأول فعل للثاني؛ «الشكر والكفر»، ويجتمعان باعتبار أنهما يتوزَّعان أشكال العلاقة بالخالق؛ «الجنة والنار»، وهما يجتمعان باعتبار أنهما يتقاسمان الجزاء الأخروي على الأفعال؛ «النور والظلام»، ويجتمعان باعتبار أنهما يقتسمان صُوَر السلوك في الحياة؛ وعلى هذا، فإذا كان الدين يلجأ إلى الجمع التقابلي، بل كان يُكثر من استعماله، فلأنه أفضل وسيلة توصّله إلى تحقيق تمام الاستيعاب، بحيث لا يبقى خارج المتقابلين شيء لا يسعه الدين.

■ **الجمع بين المكوِّنات**: المراد بـ«الجمع بين المكوِّنات» الجمعُ الذي لا يترك عنصرا من العناصر المكوِّنة للشيء إلا شَمَله باعتبار أن هذا الشيء يُشكِّل كلا متكاملا؛ وإذا تأملنا مسلك الدين في التعاطي مع الأشياء، أفعالا وأحداثا، ألفينا أن هذا التعاطي لا ينحصر في بعض مناحيها، وإنما يتسع لكل المناحي التي تفيد في تحقيق كمال التدين، حتى وإن لم يتطرق إلى تفاصيلها، مُشعرا بأن في كلياته الجامعة غِنى عن هذه التفاصيل الجزئية؛ بل إنه قد يقصد السكوت عن الجزئيات، إما مراعاةً لتقلب الظروف وتجدُّد المصالح، أو رحمة بالمؤمنين وتوسعة عليهم، أو حثا لهم على الاجتهاد في تبيُّن أحكام الجوانب المسكوت عنها، بناء على الكليات المنصوص عليها والمقاصد العامة للدين؛ أو قل، باختصار، إن الدين يسع الشيء بكلية جوانبه المفيدة، إن صراحة أو ضمنا؛ وهكذا، فإذا تناول الدين، على سبيل المثال، «الإنسان»، فإن هذا التناول يستوعب كل جوانبه الخَلْقية والخُلُقية التي يُحتاج إليها في تحصيل تمام التدين: أطوارا وقوى ومدارك وأوصافا وأفعالا وأحوالا؛ وهو، في كل ذلك، يحرص على أن يورد فيما ذكره منها توجيهات ضرورية وتنبيهات كافية على ما لم يذكره، حتى يتيسر للمؤمن الاهتداء إليها والعمل بمقتضاها.

ج. **مفهوم «السعة الحُكمية»**؛ لا يكتفي الدين، عند تعرُّضه لأمر من

الأمور، فعلا أو حدَثا، بأن ينظر إليه نظرة **إحصائية**، جامعا بين أعداد العناصر التي يتركَّب منها والتي تُورّثه وحدة متكاملة تكوينيا كما تَوضَّح في كلامنا عن السعة الجمعية، بل إنه لا يلبث أن يَقرِن هذه النظرة الإحصائية ـ أو يُتبعها ـ بنظرة **إنشائية** تجعل مختلف عناصره تتكامل فيما بينها تكاملا تشريعيا؛ إذ يباشر تقرير الأحكام التي تتعلق بأي أمر من الأمور، لا باختزاله في جزء من عناصره، وإنما بأخذه في كليته؛ وقد تأتي هذه الأحكام في صورة «أحكام كلية» أو «أحكام جُملية» تندرج تحتها العناصر الجزئية أو التفصيلية أو صورة «أحكام أكثرية» تُنبئ عن أحكام الباقي من هذه العناصر أو صورة «أحكام نموذجية» تُبنى أو تقاس عليها أحكام الباقي أو صورة «أحكام جزئية» تتطرق لهذه العناصر على وجه التفصيل؛ ولا يقف الدين عند حدّ التقنين لجزء معيَّن من أفعال الإنسان ومن الأحداث المرتبطة بوجوده كما لو كان هو الجزء الذي يعنيه مآله، تاركا للإنسان المجال للتصرف، على هواه، في باقي الأفعال والأحداث، وإنما يتعدى تقنينُه هذا الجزء الخاص إلى أن يسع كلَّ الأفعال وما يتصل بها من الأحداث، ذلك لأن قيام الإنسان بمقتضيات هذا التقنين الكلي هو وحده الكفيل بأن يُوصّله إلى الغاية التي خُلق من أجلها، وهي كمال التعبد لله؛ وبيان ذلك من الأوجه الآتية:

أولها، إذا كان التعبد لله وحده هو الغاية مِن خَلْق الإنسان، لزم أن تُهيمن هذه الغاية العظمى على جملة أفعاله، بحيث لا يحصل منه الفعل إلا وهو يقصد أن يسير به قُدما إلى تحقيق هذه الغاية؛ ولا يقين في قدرة أي فعل على ذلك إلا إذا جاء على مقتضى الحكم الإلهي؛ وكلُّ فعلٍ لا يتبين فيه صاحبه هذا المقتضى لا يأمن من أن يُفضي به إلى التعبد للطاغوت؛ أضف إلى ذلك أن من يدَّعي العلم بهذه الغاية، ولا يعمل بموجَبها الذي يتسع لكل أفعاله، يكون قد اتخذ مسلكا يقدح في عقله، لأن العاقل هو من يختار لغايته أنسب الوسائل، وهذا غايته في واد ووسيلته في واد آخر.

والوجه الثاني، إذا كان الإنسان يعلم يقينا أنه لن يفلت من تبعيته لله ولو لأقل من طرفة عين، لا خَلْقا ولا رزقا، فالأجدر به أن ينهض بقوة بواجبات هذه

التبعية التي لا تنقطع أبدا، وإلا ناقض نفسه وأسقط عقله؛ ولا نهوض بهذه الواجبات إلا بأن يقرّ بأنه لا فعل يأتيه أو حدث يَشهده إلا وفيه حكم إلهي، مطالِبا نفسه بالوقوف على كنهه والعمل بموجَبه، ومستشعرا فيه وجها من وجوه التقرب إليه سبحانه.

والوجه الثالث، لمَّا كان الحق سبحانه يسع كل شيء علما، لَزِم أن يكون، في حكمه على فعل من الأفعال أو حدث من الأحداث، ناظرا إلى هذا الفعل أو هذا الحدث، لا من جانب واحد لا يعدوه، وإنما من جميع الجوانب التي يتشكل منها كيانه؛ وليس هذا فحسب، بل إنه ينظر إليه، لا في الحدود الضيقة لهذا الكيان، وإنما في الآفاق الواسعة لعلمه سبحانه، بحيث يكون الحكم الإلهي على الفعل الواحد أو الحدث الواحد فرعا من الحكم الإلهي على الوجود بأسره؛ وعندئذ، يكاد الإنسان يكون، في تعبُّده بالحقيقة التشريعية الجزئية التي بين يديه، في حكم من يتعبّد بالحقائق التشريعية للوجود كله[35]، وإلا فلا أقل من أنه يكون في حُكم من يتعبّد على قانونها الجامع.

د. **أشكال السعة الحُكمية**؛ تتخذ السعة الحُكْمية أشكالا مختلفة، راسمة معالم المنهج الذي ينبغي أن يتبعه كل من أراد تحصيل الغاية من وجوده، فنحصي منها أربعة هي:

■ **الحكم التوجيهي**؛ الحكم، باعتبار علاقته بالخارج، على نوعين: «الحكم التقريري»، وهو الحكم الذي يُدخل التنظيم على أمر سبَقَ تحقُّقه في الخارج، وثبت استقلاله عن إرادة واضعه، بحيث يكون هذا الحكم تابعا للواقع، يتغير بتغيره، لا متبوعا له؛ و«الحكم التوجيهي»، على خلافه، ينشئ، بفضل تنظيمه، ما لم يكن متحققا في الخارج، بحيث يستتبع وجودُ هذا الحكم وجودَ الواقع، فيغيّره على مقتضاه؛ والحكم الديني هو من جنس هذا الحكم الثاني؛ وتوضيح ذلك أن لهذا الحكم صبغةً شرعية خالصة، أي أنه وضع إلهي، لا وضع إنساني؛ وكل ما كان وضعا إلهيا، مبلَّغا للناس عن طريق مرسلين

---

(35) تدبر الآية الكريمة: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الآية 14، سورة **الملك**).

منهم، ليس الأصل فيه أن يُقرّهم على ما هم عليه من سابق الأحوال والأوصاف والأعمال، وإلا فقَدَ مبدأ الرسالة الإلهية معناه؛ وإنما أن يتعاطى تغييرَ هذه الحالات والصفات والتصرفات على قدر طاقة أصحابها، إما بتتميم محاسنها أو تدارك مناقصها أو علاج عللها أو تقويم انحرافاتها أو استبدال أخرى مكانها، مرتقيا بهم درجات في سلّم الكمال الإنساني، طلبا لصلاحهم في العاجل وفلاحهم في الآجل؛ وهكذا، **فوضعُ الحكم الديني وضعُ الواجب المثالي الذي يعيد بناء الواقع القائم على وجه أفضل**؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن الحكم الديني يتسع لِما لا يتسع له هذا الواقع؛ إذ ينطوي على مكنونات إنشائية لا ينطوي عليها، ويفتح فيه آفاقا إصلاحية لولاه، لكان يضيق عنها، ثم إنه يحمل من قابلية التعميم ما يجعله لا يختص بمجتمع محدَّد، وإنما يشمل مجتمعات مختلفة، كما أنه يحمل من قابلية التكييف ما يجعله لا يتعلق بزمن واحد بعينه، وإنما يستوعب أزمنة متتالية.

■ **الحكم القصدي**: المراد بـ«الحكم القصدي» الحكم الذي يؤلِّف، بفضل وحدة القصد، بين أشياء تبدو مختلفة فيما بينها، متمكّنا من استيعابها كلها؛ وبيِّنٌ أنه لا قول يضاهي القول الديني في التزام القصدية بموجب صدوره عن قائل تقدَّس عن السهو والنسيان؛ فالإشباع القصدي يبلغ في القول الديني نهايته، بحيث يكون أقدرَ تأليفا وأكثرَ اتساعا[36]؛ لذلك، فإن البت في دلالات الأقوال الدينية لا يقوم على المعاني الموضوعة لألفاظها في الأصل بقدر ما يقوم على القصود التي جُعلت لها في سياق ورودها، والتي قد توافق هذه المعاني الأصلية، وقد تخالفها، إن قليلا أو كثيرا؛ وإذا خالفتها، فإن الحكم يكون لهذه القصود دون سواها؛ وهكذا، يجوز أن تكون الأشياء، أفعالا ووقائع، متفرِّقة في الظاهر، لكن الدين، بحكم اتحاد القصد الإلهي فيها، يصرفها عن هذا التفرق الظاهر، جامعا بين حقائقها أو لوازمها؛ وعندئذ، ندرك أن يكون عماد الأعمال التي يأتيها الإنسان هو النيات التي تبعث عليها، فيكون الحكم عليها

(36) انظر الغزالي: **إحياء علوم الدين**، المجلد 5، باب **النية**.

بحسب هذه النيات؛ فإن كانت خيرا، فخير، وإن كانت شرا، فشر؛ وقد يبلغ أثر القصد في العمل إلى حدّ أن ينقلب إلى ضده كما إذا كان العمل في ظاهره طاعة، لكن متى قُصِد به الرياء، انقلب إلى معصية؛ أو إذا كان العمل في ظاهره مباحا[37]، لكن متى قُصد به التقرب، تغيَّر وترقىَّ إلى رتبة الطاعة؛ وهكذا، فإن القصد عنصر جامع للأقوال والأفعال، إلهية كانت أو إنسانية.

■ **الحكم الأخلاقي**: المراد بـ«الحكم الأخلاقي» الحكم الذي ينشأ من دخول القيم الأخلاقية على أفعال الإنسان، مؤلِّفا بين أصنافها المختلفة على أساس اشتراكها في القيمة؛ وبيان ذلك أن الأخلاق في الدين لا تنحصر في الأعمال التي لها صلة بأداء الشعائر الدينية المقرَّرة، وإنما تتسع لكل الأفعال التي يأتيها الفرد في حياته، سواء تعلَّقت بصلته بربه أو بنفسه أو بغيره أو بالعالم من حوله؛ وتوضيح ذلك أن كل فعل، كائنا ما كان، إما أن يرتقي بصاحبه، مُسهما في بناء خاصيته الإنسانية، وإما أن ينحط به، مؤدّيا إلى هدم هذه الخاصية؛ ولا ارتقاء إلا بموافقة الفعل لحكمه الإلهي، هذه الموافقة التي تؤهّله لأن تُسنَد إليه قيمة الخير؛ ولا انحطاط إلا بمخالفة الفعل لحكمه الإلهي، هذه المخالفة التي تؤدي إلى أن تُسنَد إليه قيمة الشر؛ ولهذا، تنقسم الأفعال إلى قسمين كبيرين: «قسم الأفعال الحسنة»، وهي التي تورِّث صلاح الأخلاق الذي هو الأصل في كمال الإنسانية؛ و«قسم الأفعال القبيحة»، وهي التي تورِّث فساد الأخلاق الذي هو الأصل في نقصان الإنسانية؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تجتمع الأفعال في أحكام الدين اجتماعها في الأخلاق، مادامت أحكامه لا تنفك تدعو إليها، بل ما دام الدين هو المجال الذي تبلغ فيه الأخلاق درجة الكمال.

■ **الحكم الخاتَمي**؛ لقد تقرَّر أن الدين المُنزل دين توحيدي واحد مذ أن خُلِق الإنسان الأول مفطورا عليه؛ فقد سمَّى الحق سبحانه هذا الدين الواحد باسم «الإسلام»، وجعل الأنبياء والرسل والمؤمنين يشهدون على أنفسهم بأنهم

---

(37) أي لا طاعة ولا معصية.

مسلمون[38]؛ بيد أن هذه الوحدة الدينية لا تعني الجمود على صورة واحدة لأحكام الدين؛ ذلك أن مُنزِله، تعالى، أراد أن تتخذ هذه الأحكام صورا تختلف باختلاف الأطوار التي قدَّر أن يُقلّب فيها الدين، باعثا لكل طور رسولا يُذكِّر الناس بأول ميثاق أُخِذ منهم، ويعيدهم إلى فطرتهم، مجدّدا إيمانهم وأحكامهم، ومحييا قلوبهم وأرواحهم؛ وبيّن أن المقصد من وجود هذه الأطوار التوحيدية هو التدرج في إكمال أحكام الدين، إسباغا للنعمة على العباد؛ إذ يأتي كل طور توحيدي بلبنة حُكمية تضاف إلى ما سبقها من لَبنات الأحكام الدينية، نازلا رتبة تعلو على رتبة الطور الذي تَقدَّمه؛ وليست هذه الإضافة مطلقا مراكمة للأحكام بعضها فوق بعض تجعل الطور التالي أكثر أحكاما من الطور السابق، وإنما هي، على الحقيقة، تعديل لهذه الأحكام وتجديدها بما يحقق للإنسانية مزيدا من التقدم الخُلُقي والروحي؛ يترتب على هذا أن الطور الديني الخاتم ـ متمثلا في الإسلام بمعناه الأخص ـ جاء بأحكام تتسع للتقدم المعنوي الذي حققته الأطوار السابقة بأحكامها المتتالية، بل إنها ترتقي بهذا التقدم درجة لم تُدركها هذه الأطوار قط[39].

بعد أن فرغنا من الجواب عن سؤال طبيعة التكامل الديني، لنشرع في الجواب عن سؤال الغاية من تكامل الدين، أي لماذا يُشترط في الدين أن يكون متكاملا، أي متسقا ومتسعا؟

---

(38) لقد أعلن الأنبياء جميعا إسلامهم؛ فقد قال نوح عله السلام: «فإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (الآية 72، سورة **يونس**)؛ وقال إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (الآية 128، سورة **البقرة**)؛ وقال يعقوب عليه السلام: «يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُسْلِمُونَ» (الآية132 ، سورة **البقرة**)؛ وقال يوسف عليه السلام: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (الآية 101، سورة **يوسف**)؛ وقال موسى عليه السلام: «يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ» (الآية 84، سورة **يونس**)؛ وقال سليمان عليه السلام: «ألا تعلوا عليّ وأتوني مُسلمين» (الآية 31، سورة **النمل**).

(39) تأمل الحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

3.2. غاية التكامل الديني: لقد تقرَّر أن الدين جاء على وفق ما خُلق الإنسان عليه من ذاكرة تحفظ معاني وأفعالا غيبية؛ ولَمَّا صار الإنسان، بفضل هذه الذاكرة، كائنا متعديا غير قاصر يجمع بين عالمين اثنين: «عالم مرئي» و«عالم غيبي»، كان لا بدَّ أن تكون مطالبه ذات صبغة **متعدية** لا قاصرة، تسعى إلى تحقيق الوصل بين هذين العالمين المتقابلين؛ وهكذا، فإن وجود هذه المطالب يَنمُّ عن وجود استعداد مركوز في نفس الإنسان يجعله يتشوف، على الرغم من طبعه المادي أو وضعه الخارجي، إلى التسامي إلى العالم الغيبي؛ ونحصي من هذه المطالب المتعدية أربعة أساسية: «مطلب المعنى» و«مطلب السعادة» و«مطلب الكمال» و«مطلب الخلود».

3.2.1. مطلب المعنى: لا أحدَ يُنكر أن هناك إشكالات وقضايا وجودية تُلح على الإنسان بالسؤال، وتَدفعه بقوة إلى أن يبحث لها عن حلول كافية أو أجوبة شافية، حتى يكتسب حضورُه في العالم معقوليته، ويكتسب سلوكُه في الحياة مشروعيتَه، أو قل، بإيجاز، حتى يتحصّل على «معنى» وجوده؛ حسبك من هذه الإشكالات المتعدية إشكال المبدإ والمصير: لِمَ كان بَدل أن لا يكون؟ ومن أين جاء لكي يكون؟ وإلى أين يصير بعد أن كان؟ ولا يزال الإنسان ينشغل بهذه الأسئلة الوجودية مع مُضيّ عُمُره وقرب أجله، لعلّه يظفر، في آخر الأمر، بأجوبة مرضية؛ بل، أكثر من ذلك، إن انشغاله بها يزداد على قدر تقدُّم علمه بالعالم من حوله وتسخيره لقوانينه كما لو أن زيادة العلم والقوة تُخلخل ثقته بما تقرَّر عنده من تصورات وفرضيات وتأويلات تخُصُّ وضعه في الكون، بل إنها قد تَصِل إلى حدّ أن تُفقده مرتكزات وجوده، قاذفةً به إلى أودية القلق والريبة والحيرة؛ وحينئذ، لا بد أن تشتد حاجته إلى تجديد تساؤلاته عن سر وجوده، متطلعا إلى أن تتراءى له أجوبة أخرى أكثر إقناعا لعقله وأقدر طمأنة لقلبه.

3.2.2. مطلب السعادة: لا نزاع في أن الإنسان قد يبلغ من قوة التعلق بالحياة أن يشتد خوفه مِن فقْدها، حتى يكاد يُكدّر عليه صفوَها؛ بيد أن هذا التعلق الشديد ليس، على الحقيقة، كَلَفا بالحياة لذاتها باعتبارها تحققا بالوجود في الخارج، بقدر ما هو تشوّف إلى الهدف الذي قد يُتوصّل إليه بواسطتها والذي

يسمو بقيمتها، ألا وهو «السعادة» !والحال أن السعادة، ولو أنها حالةٌ مطلوبة لذاتها وفي ذاتها، فلا يكاد الإنسان يدرك كنهها أو يستيقن من أن أسبابه تُوصِّل إليها أو يَضمَن دوامها؛ إذ لا يُعرَف حدٌّ مقرَّر للسعادة، ولا يقين لأحد في تحصيلها، ولا أمْن له من زوالها، حتى إنها تبدو غَرَض الأغراض الذي لا يحظى به إلا الأفذاذ؛ فهي تارة «الإحساس بتمام الإشباع»[40]، وتارة «الشعور بصفاء اللذة»، وتارة «الشعور بكمال الفرح»، وتارة «وجدان الطمأنينة في القلب»، وهي، تارة أخرى، «ثمرة التحلي بالفضيلة» أو «تحصيل الحكمة» أو «تطهير النفس»؛ وهكذا تتقلب تعريفات السعادة بين طرفين متباينين: **أحدهما**، «الاستهلاك في الملذات الحسية»، حتى كأنَّ العالم المرئي لا يتعدى إلى غيره؛ **والطرف الآخر**، «الاستغراق في المعاني الروحية»، حتى كأن العالم الغيبي يستغني بنفسه؛ وبين هذين الطرفين مراتب عدة تتفاوت بحسب درجاتها في التعلق بالعالَمين: المرئي والغيبي، منتجةً تعريفات للسعادة متفاوتة مِثلها.

3.2.3. مطلب الكمال؛ لا يندفع الإنسان في أفعاله كيفما اتفق، وإنما يتعاطاها على مقتضى ضوابط توفي بحاجاته ومصالحه، بل قد يجتهد في أن يقوم بهذه الضوابط على **أكمل وجه**، متحققا بوصف «الإتقان» ولو أنه قد لا يبلغ فيه النهاية، إذ أن وجوه إخراج العمل تبقى غير محصورة؛ ولا يكتفي الإنسان بالسعي إلى بلوغ درجة الإتقان في الفعل، بل قد يتحرى الإتيان بأزكى الأفعال وأكملها، متحققا بوصف «الإحسان» ولو أنه لا يبلغ فيه النهاية، إذ أن أفعال الخير مراتب ليس لها حد تقف عنده؛ فيتضح أن طالب الكمال بنوعيه: «الإتقان» و«الإحسان» يجد نفسه في كل واحد منهما مشدودا، على تفاوت في الاتجاه، إلى العالمين معا: المرئي والغيبي؛ ففي حالة «كمال الإتقان»، لئن كان الإنسان يباشر أسباب أعماله وآثارَها في عالم الشهادة، فإنه، بفضل الإتقان في صنعته، لا يزال يستنزل عالم الغيب، حتى كأن هذه الصنعة تحقّق مثالات أو نماذج قائمة بالأصالة في هذا العالَم الأعلى؛ وبهذا، يكون الهمُّ الأول لصاحب الإتقان هو

(40) المراد هنا «الوفاء بالحاجات الطبيعية والضرورية».

أن يتصل بمثالية عالم الغيب؛ وفي حالة «كمال الإحسان»، لئن كان الإنسان يقتبس قيمه الخُلقية ومعانيه الروحية من عالم الغيب، فإنه، بفضل السمُّو في أخلاقه، لا يفتأ يُنشئ في عالم الشهادة أسبابا معنوية تُخرجه من حال إلى حال أفضل، حتى كأن هذا السلوك يوفي بضرورات قائمة أصلا في هذا العالم الأدنى؛ وبهذا، يكون الهمُّ الأول لصاحب الإحسان أن ينفصل عن واقع العالم المرئي[41]؛ لكن يبقى أن الهمَّين: الإتقاني والإحساني، على اختلاف اتجاهما، همٌّ واحد، وهو مشاهدة آثار العالم الغيبي في مظاهر العالم المرئي.

4.2.3. مطلب الخلود؛ يبدو لأول وهلة أن الخلود مقولة غيبية خاصة لا تصدق إلا في حق الكائنات الروحية؛ والواقع أن للخلود معنيين اثنين؛ **أحدهما**، «الخلود» بمعنى «الحياة التي لا بداية لها ولا نهاية»، إذ يكون صاحبها موجودا خارج الزمان ومتصفا بالأبدية والأزلية معا؛ وهذا الخلود الأول لا يليق إلا بمقام الإله الواحد الذي فُطِرنا على الشهادة به والتعبد له ولو أننا قد نجحد هذه الفطرة أو ننساها بالمرة؛ **والثاني**، الخلود بمعنى «الحياة التي لها بداية، وليست لها نهاية»، إذ يكون صاحبها موجودا في زمن مُبتدإ يمتد في المستقبل امتدادا لا ينقطع؛ ويبدو أن هذا الخلود الثاني هو الذي يصدُق في حق كثير من أفعال الإنسان متى أخذنا بعين الاعتبار خاصيتها المتعدية الناتجة من قدرة الإنسان على تجاوز العالم المرئي؛ وبيان ذلك من أوجه عدة، **أولها**، لئن كان الإنسان لا يعلم أوان موته ولا مكانه، ولا هو يشهد موته كما يشهد موت غيره، فإنه يبقى أيقن بموته منه بحياته، نظرا لأن الحياة سريعة الزوال؛ والموت، إذا جاء، لا يزول؛ وعلى الرغم من هذا اليقين كله، فإنك لا تجد الإنسان إلا مُكبّا على أن ينجز من الأعمال ما **يُخلِّد** ذكره في عالم الشهادة كأن روحه لا تفارق

(41) لعل أحدث دليل على وجود هذه الخاصية المتعدية للكمال أن النظريات المعاصرة التي تعتبر السياسة تدبيرا لا يتعلق إلا بالعالم المرئي ترفض أن يكون لمفهوم «الكمال» دورا في إقامة النظام السياسي، بحجة أن الكمال مظِنّة التفاضل بين الناس ومعتمَد تصوراتهم الخاصة للخير؛ انظر:

G. SHIER : **Beyond Neutrality, perfectionism and politics.**

هذا العالم ولو فارقت بدنَه، وكأن ذِكْره بهذه الأعمال يضمن له الخلود؛ **والوجه الثاني** أن أفعال الإنسان، ولو أن لها بداية في العالم المرئي كبداية خَلقه يوم خروجه إليه، فإنه يأتي بها على اعتبار أن آثارها لا تنتهي بنهايته ولا بنهاية هذا العالم؛ إذ يكون قلبه، حين يأتيها، مقبلا بجمعيته على عالم غيبي كي يستمد منه أسرار وجوده وأسباب السعادة والكمال في العالم المرئي؛ **والوجه الثالث**، كما أن الإنسان يقدر على أن يوجد بروحه **حيث** لا يوجد ببدنه، طاويا المكان في داخله[42]، فكذلك **يجد روحه قادرة على أن توجد أيّان لا يوجد بدنه**، طاوية الزمان بعد موته؛ ولولا هذا الشعور بقدرة الروح على طي الزمان، حتى إدراك الخلود، ما كان ليجد في باطنه آثار العهد الأول الذي أخذه منه الحي الذي لا يموت، مُشهدا له على ألوهيته ووحدانيته، وما كان ليسعى حثيثا إلى الوفاء بشرائط هذا التعهد الأصلي والقيامِ بمقتضيات الشهادة الأولى، تحسُّبا للقاء الباقي الذي أشهَده، سبحانه وتعالى.

من هنا، يتضح أن المطالب الأساسية التي تصل الإنسان بعالمين اثنين هي: «معنى الوجود» و«سعادة الحياة» و«كمال الأخلاق» و«خلود الروح»؛ والحال أن الاستجابة لهذه المطالب الأربعة لا يمكن أن ينهض بها إلا نظام ديني متكامل جَمع إلى اتساق عناصره اتساعَ مجالاته؛ أما عن مقتضى **الاتساق**، فإن الواجب في الأحكام الدينية التي تُحقق هذه المطالب أن لا تقبل فصلَ بعضها عن بعض، ولا إعمال بعضها دون بعض، ولا أن يوضع بعضها في غير موضعه أو يُدخَل فيه ما ليس منه أو يُبدَّل مكانَه غيرُه؛ ذلك لأن الفاعل الديني يجمع بين هذه المطالب على اعتبار أنها تتداعى فيما بينها، وأن منافعها لا تكتمل إلا بهذا التداعي؛ **فلا يَطلُب أن يَفهَم سِرَّ الوجود إلا مَن يتطلع إلى الحياة السعيدة، متجمّلا بالأخلاقِ التي تورِّث روحه الخلود، إذ بات فَهْمُ الوجود شرطا في التجمل بالأخلاق، والتجملُ شرطا في السعادة، والسعادة شرطا في الخلود**؛ وأما

(42) لولا قدرة روح الإنسان على طي المكان، لما استطاع أن يفكر في أمكنة لم يحل بها جسمه.

عن مقتضى **الاتساع**، فإن المفروض في الأحكام الدينية أن تستوعب كل عناصر الوجود المرئية والغيبية التي من شأنها أن تنهض بهذه المطالب، ناهيك عن الإنسان في تعدُّد ملكاته وقدراته، وتقلُّب أحواله وأطواره، وتنوُّع أشكال عمله واختلاف مجالات حياته؛ فالذي يطلب فهم الوجود يحتاج إلى أن تُزوده هذه الأحكام بما يتعلق بأصل هذا الوجود وطبيعته وأطواره وغايته؛ والذي يطلب السعادة يحتاج إلى أن تُبيّن له هذه الأحكام الوسائل التي توصِّل إليها، ظروفا وأحوالا وأعمالا، وكذا مختلف المسالك والمظاهر التي تتخذها وعميق التحولات التي تُحدثها في النفس البشرية؛ والذي يبتغي كمال الأخلاق يكون في حاجة إلى أن يجد في هذه الأحكام، لا مجرد إحصاء لأفضلها، وإنما بيانا مفصَّلا لطرق تحصيلها، تربيةً ورياضةً، ولأشكالِ الترقي في مراتبها، سيرا أو طيّا؛ والذي يطلب الخلود يكون في حاجة إلى أن تُحدّد له هذه الأحكام أعمال التعبد التي تولِّد الشعور بانطواء الزمان والمكان، وأن توضح له كيف أن الموت قد يكون، في حالات مشهودة، ظاهرا، لا حقيقيا، وكيف أن الخلود قد يبدأ في العالم المرئي نفسه عندما تصفو الروح وتسمو، حتى تلوح لها طوالع مُبشِّرة من العالم الغيبي.

وحاصل القول في هذا المقام الثالث أن مبدأ التكامل الديني يُمكِّن الفاعل الديني من ممارسة التشهيد على الوجه الأشمل، جاعلا من كل مرئي من مرئيات عالمِه محلا لتنزل حكم غيبي؛ ومردُّ ذلك إلى أنه يقتبس من ذاكرة الإنسان الأولى معنى «الوحدانية»، ثم يبني عليه معنى «الوحدة»؛ فكما أن الإله واحد لا شريك له، فكذلك وحدة دينه لا نظير لها؛ وتتجلى هذه الوحدة في تكاملين: أحدهما «الاتساق»، ويتمثل في روح التوحيد التي تؤلف بين أحكامه، وفي مبدإ عدم التكليف بما لا يطاق الذي يؤلف بين أشكاله؛ والثاني، «الاتساع»، ويتمثل في تقديم الجمع بين الأشياء على التفريق وفي عدم خُلُوّ أي شيء عن حكمه؛ أما غاية هذا التكامل المزدوج، فتتجلى في كون الدين يعرّف الإنسانَ بسر وجوده، مترقيا به إلى كمال سلوكه، ويَمُدُّه بأسباب سعادته، مؤدّيا إلى خلود روحه.

خلاصة هذا الفصل الثاني هو أن الفاعل الديني لا يُحصِّل **القدرة على التشهيد**، أي القدرة على رؤية العالم الغيبي في العالم المرئي، إلا بفضل **مبدإ الفطرة** التي تنزل منزلة ذاكرة سابقة على وجوده المرئي؛ إذ تحتفظ هذه الذاكرة الفطرية بمعان وأفعال تُحدّد الغاية من وجوده التي هي التعبد لله وحده؛ فقد عرَف، في غير ما زمان ولا مكان، «الألوهية» و«الوحدانية»، وشهد بألوهية الله ووحدانيته وبأحقيته بالعبادة، حتى إذا خرج إلى العالم المرئي، وجب عليه أن يطلُب الأسباب التي تُذكّره بما عرَف وبما شهِد به، حفظا لصلة وجوده المرئي بسر وجوده؛ لكنَّ الفاعل الديني، ولو حصَّل القدرة على التشهيد، فإنه لا يُحصِّل **كمال التشهيد** إلا بفضل **مبدإ التفاضل**، إذ مقتضاه أن يطلب أفضل دين ليأتي بتعبُّده على وفق أحكامه، متحققا بشهود كمال الألوهية؛ كما أنه لا يحصّل **شمول التشهيد** إلا بفضل **مبدإ التكامل**، إذ مقتضاه أن يَطلب في كل مرئي وَجْهَ أو وجوهَ تَنزُّل الغيبي فيه، متحققا بشهود عموم الوحدانية.

الفصل الثالث

العمل السياسي وممارسة التغييب

لقد اتخذنا من تعدية الوجود الإنساني مسلَّمَتنا الأولى؛ فحقيقة الإنسان هي أنه مزدوج الوجود على تفاوت في هذا الازدواج بين الأفراد، بحيث لا ينفك الواحد منهم، بحسب قصده وقدره، ينوجد في العالم المرئي ويتواجد في العالم الغيبي معا؛ وفرغنا في الفصل السابق من غرضنا الأول الذي هو بيان كيف أن الدين يُشكِّل أفضل طريقة تدبيرية يُتوصَّل بها إلى تشهيد العالم الغيبي في العالم المرئي؛ يتعيَّن علينا الآن أن ننتقل إلى غرضنا الثاني، ونبيّن في هذا الفصل كيف أن السياسة تُشكل أفضل طريقة تدبيرية يُتوصَّل بها إلى تغييب العالم المرئي في العالم غير المرئي؛ فلنشتغل بتوضيح كيف أن هذا الطريق السياسي يقوم، هو الآخر، على مبادئ تُمكِّن الفاعل السياسي من ممارسة التغييب؛ وهذه المبادئ ثلاث، وهي: «مبدإ النسبة» و«مبدأ السلطان» و«مبدأ التنازع».

1. مبدأ النسبة والقدرة على التغييب

مقتضى «مبدأ النسبة» هو أن الأصل في قدرة الإنسان على التغييب هو أن **نفسَه تنسُب الأشياء إليه**؛ ولا تزال هذه النسبة تتزايد عنده ويتسع نطاقها، مورِّثة إياه الشعور بأنه أضحى يَملك ويسود ما تنسُبه إليه، حتى تنبعث فيه الرغبة في السيادة على غيره من الخَلْق، ثم تأخذ هذه الرغبة في التصاعد والاشتداد، حتى تستبِدّ به، فيضيق عن قضائها محيطه المرئي؛ وحينها، يولّي وجهه شطر العالم

الغيبي، ملتمسا فيه أوصاف السيد الأعلى، فيأخذ في نقلها إلى ذاته، متعاطيا كل الوسائل التي تُوصّله إلى الظهور بهذه الأوصاف العليا في العالم المرئي.

إذا كان العمل الديني ينبني على «الفطرة» التي تتحدد بها الروح والتي هي بمنزلة الذاكرة الغيبية للإنسان، فإن العمل السياسي ينبني على «النسبة» التي تتحددّ بها بالنفس(1)؛ ولقد أشبع المتقدمون والمتأخرون موضوع «النفس» بحثا واختبارا، حتى إن الناظر في دقيق مقارباتهم وطويل ممارساتهم ليأخذه العجب كيف أنهم، على ما توصَّلوا إليه من نتائج نظرية مبهرة وأدركوه من آثار عملية مذهلة، ظلوا يستعجزون من جانبهم الإحاطة بخفايا «النفس» والاحتياط من مكائدها؛ ولا يخطر على بالنا مطلقا التطرق لهذا البحث المستفيض، ولا لهذا العمل المستديم اللذين يتعديان، بما لا يقاس، ما رسمناه من حدود لهذا الفصل؛ وكل همِّنا هو أن نورد الرأي الذي نرتضيه في النفس، والذي يوصِّلنا إلى تبيُّن خصائص الفعل السياسي.

ليست «نفس الإنسان» ـ كما هو الغالب على الاعتقاد ـ جوهرا مجرَّدا قائما في داخله، أي شيئا يكاد وجودُه أن يكون مستقلا عن وجود ذاته، وإنما هي «عين هذه الذات»؛ أو قل، باصطلاحنا، إن النفس عبارة عن «الأنا»، وهي الحقيقة «الكيانية»(2) التي تجعل الإنسان شخصا واحدا بعينه قادرا على الشعور **بذاته**(3)؛ وعلامة هذا الشعور أنه يَستعمل في كلامه عن نفسه صيغة ضمير

---

(1) نجد هذا التقابل بين «الفطرة» و«السياسة» عند ابن خلدون كما في كلامه عن حصول الملك، مقارنا بين البشر والحيوان، إذ يقول: «[. . .] إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى **الفطرة** والهداية، لا بمقتضى الفكرة **والسياسة**»؛ **المقدمة**، الباب الأول من الكتاب الأول، فصل «في أن العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات».

(2) المقابل الإنجليزي للفظة «كياني» هو: "Ontological".

(3) لترجع إلى الآيات القرآنية الكثيرة التي تورد «النفس» بمعنى «الذات» نحو: «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (الآية 111، سورة **النحل**)؛ «وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (الآية 6، سورة **العنكبوت**)؛ «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ **نَفْسٍ** مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ **نَفْسَهُ** وَاللَّهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ» (الآية 30، سورة آل **عمران**).

المتكلم، متصلا كان أو منفصلا، أو يستعمل ما يقاربها من أسماء الإشارة كما إذا قال: «هذا الرجل»، مشيرا بأصبعه إلى شخصه؛ بل قد يَستعمل غيرُه في حقه عبارات وصيغا تدل على «أناه» كما إذا أجاب عن سؤال السائل: «من هو الفائز؟»، فقال: «إنه هو هذا الرجل»، واضعا يده على كتفه.

والظاهر أن الخاصية الأساسية التي تميِّز «الأنا» هي أن الشخص ما أن يشعر بوجود أناه، حتى يندفع في **إسناد** الأشياء إليها، بل إن هذا الشعور ذاته لا يتحقق عنده إلا على هذا الطريق نفسه كما لو أن الأصل في وجود الأنا هو وجود الإسناد؛ ولنصطلح على تسمية هذا الإسناد الأصلي الذي يتعلَّق بـ«الأنا» باسم «**النسبة إلى الذات**» (أو «النسبة الذاتية» أو «النسبة النفسية»)؛ فإذن مقتضى «الأنا» ـ أي «النفس» ـ أن تَنسُب الأشياء إليها، بدءا من «الأنا» عينها؛ وفي هذا الوصف يَكمُن وجه أساسي من وجوه الفرق بين «النفس» و«الفطرة»؛ فالمعاني أو القيم أو الحقائق الفطرية، على خلاف المشاعر أو الاعتقادات أو التصورات النفسية، لا نسبة فيها، إذ هي موهوبة غير مكسوبة، ومستودَعة غير مملوكة؛ ذلك أن الفطرة بُثَّت في روح الإنسان وهو مازال في عالم الغيب، وقبل أن تتشكّل «أناه»؛ فتكون طبقة النفس في بنية الإنسان لاحقة في وجودها على طبقة الروح؛ وقد تتنزَّل بعض معاني الروح في النفس، فتصبغها بصبغتها؛ وقد لا تتنزل فيها، إذ تستغني النفس بقدرتها على نسبة المرئيات إليها، مطمئنة إلى غرائزها ومنازعها.

1.1. حب التسيد؛ إذا تقرر هذا، ظهر أن الرابطة التي تجمع الفاعل السياسي بالمواطنين هي من جنس رابطة النسبة التي تتحدد بها النفس؛ فالفاعل السياسي لا يتعامل مع أحدهم إلا على جهة أنه قد يُنسب إليه، إن بالقوة أو بالفعل؛ بل قد يرتقي بهذه النسبة درجة قصوى متى تغلغل في عمله ونزل فيه أعلى المراتب، فيرى غيره، لا منسوبا إليه كما يُنسب الفرد إلى جماعته، وإنما يراه **كأنه مملوك له**، إذ يبدو له أن وجوده متعلق بوجوده كما يتعلق وجود العبد بوجود سيده؛ وهذا يعني أن رابطة النسبة لدى الفاعل السياسي لا تلبث أن تتطور بقوة بالغة، متخذة صورة تسلُّط السيد على عبده، أو باصطلاحنا، «صورة

تَسيُّد»[4]؛ ولما كانت هذه النسبة ذات طبيعة نفسية صريحة، لزم أن يكون الأصل في التسيد نزعة ملازمة للنفس البشرية قد نسميها «غريزة التسيد» أو «شهوة التسيد» أو «حب التسيد»؛ ومن ثَمَّ، يتضح كيف أن باعث الفاعل السياسي على العمل هو نقيض الباعث الذي يدعو الفاعل الديني إلى العمل، فهذا باعثه حب التعبد، وذاك باعثه حب التسيد؛ وما هذا الفرق التقابلي بين الباعثين إلا لأن الفاعل الديني يستمد حبَّه للتعبد من الذاكرة الفطرية التي أُودِعت في روحه وهو في عالم الغيب، ملاحظا تنزُّل هذا العالم على عالمه المرئي؛ أما الفاعل السياسي، فإنه يستمد حبه للتسيُّد من نفسه التي تكوَّنت في عالم الشهادة، والتي قد تخالف نوازعُها معاني الفطرة، إن نقضا لها أو حرْفا عنها، طامعا في تنزُّه عالمه المرئي.

وعلى هذا، فلا غرابة أن ينقُل الفاعل السياسي، عن وعي أو عن غير وعي، معاني التعبد من مجالها الروحي إلى مجاله النفسي، ويسعى أن يحقق بواسطتها، لا تعبُّده، مقلّدا الفاعل الديني، وإنما، على العكس، أن يحققّ تسيّده في العالم المرئي، مقيما نفسه مقام الذي يُتعبَّد له، بحيث يَدخل في عملية تغييب هذا العالم ـ أي إنزاله منزلة عالم الغيب ـ مُسندا إليه ما يُسنَد إلى العالم الغيبي من أوصاف الكمال ومغطِّيا بها أوصافه المرئية؛ وقد ذكرنا من قبل أنه يأتي على رأس المعاني الفطرية التي يقع بها التعبد معنيان هما: «الألوهية» و«الوحدانية».

أ. **التسيد بواسطة الألوهية**[5]؛ لقد مضى أن المعنى الأول الذي حفظته الذاكرة الأصلية هو معنى «الألوهية» ـ أي اتصاف الذات العلية بكمال التكوين

---

(4) نستعمل مصطلح «التسيد» في مقابل مصطلح «التعبد»، باعتباره مشتقا، لا من الأصل: [س/ و/ د]، وإنما من اسم «السِّيد»، على غرار اشتقاق لفظ «التمذهب» من اسم «المذهب»، لا من الأصل: [ذ/ هـ/ ب]؛ ويبدو أن لفظ «التسيُّد» يؤدي بدقة معنى الكلمة اللاتينية: "Dominium" التي اشتُقت منها كلمة "Domination"، إذ تجمع إلى مدلول «التسلُّط» مدلول «التملك».

(5) نستعمل هنا لفظ «الألوهية» في معنىً يتضمن معنى «الربوبية».

وكمال التشريع ـ بحيث فُطِرت الروح على حبها[6]؛ إلا أن انقلاب هذا الحب الفطري إلى حب نفسي يُفضي إلى أن ينقلب التعبد للألوهية إلى التسيد بها؛ فالفاعل السياسي يحمل في نفسه «حب الألوهية» ـ أو «حب الربوبية» ـ كما يحمله الفاعل الديني في روحه، غير أنه، على خلافه، لا يسبق إلى رؤيته أنه عبد مَألوهٌ لإله أو عبد مربوب لربٍّ موصوفٍ بأكمل الكمال في عالم الغيب، وإنما الذي يسبق إليها هو أنه سيدٌ مالكٌ مِثلُه بالإضافة إلى عالم الشهادة؛ وعلى قدر تجرّده للعمل السياسي واستغراقه فيه، يكون تعلّقه بالتسيد على المواطنين، حتى إذا بلغ غاية التفاني في هذا العمل داخل محيطه، أو أدرك بالفعل رتبة السيد المالك فيه، مُحصِّلا لقب «الحاكم الأعلى»، جاز أن يعتقد أنه الرب الأعلى في هذا المحيط، منتحلا صفات الألوهية من التكبر والتجبر والاستعلاء، وحاملا المواطنين على أن يراعوا مقامه بما يُراعَى به مقام السيد المالك في العالم الغيبي؛ وقد لا يَقضي تمام شهوته بأن يسود ظاهرَ معاملاتهم، مستسخرا لأجسادهم، فيسعى إلى أن يسود **باطنَ** أعمالهم أيضا، مسترقا لقلوبهم، كأن محيطه المرئي ـ أو قل دولته ـ ينبغي أن يخضع لنفس القانون الذي يخضع له العالم الغيبي، جلالة وقداسة، سيادة وعبادة.

ب. **التسيد بواسطة الوحدانية**؛ قد مضى أيضا أن المعنى الثاني الذي حفظته الذاكرة الأصلية هو معنى «الوحدانية» ـ أي التفرد بالكمال المطلق، ذاتا وأوصافا وأفعالا ـ بحيث فُطرت الروح على اعتقادها، هي الأخرى، والتعلق بها؛ بيد أن هذا التعلق الروحي بالوحدانية لا يلبث أن ينقلب عند الفاعل السياسي إلى تعلّق نفسي يحمله على أن يطلب هذه الوحدانية في العالم المرئي ذاته، منزِّها أو قل مغيِّبا له ـ أي رافعا له إلى رتبة العالم الغيبي؛ فلا عملَ يأتي به، متدرجا في مراتب النشاط السياسي، إلا ويسعى أن يتخذ فيه طريقا يتفرد به، وأن يُنسَب إليه على وجه الاختصاص به، وإلا فلا أقل من أنه يطمع في أن

(6) يرى الغزالي أن الروح تحب الربوبية لما فيها من الأمر الرباني، مستدلا بالآية الكريمة: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً» (الآية 85، سورة الإسراء)، **إحياء علوم الدين**، المجلد 4، ص. 88-89.

يبدو، بفضل قيامه عليه، متميزا بوجه من الوجوه عن أيِّ عمل غيره، طلبا للتمكين في محيطه المرئي؛ وهكذا، كلَّما أوغل في العمل السياسي، زادت حاجته إلى إظهار هذا التفرد، حتى إذا ارتقى إلى الذروة السياسية، متمثلةً في رئاسة الدولة، أضحت الوحدة هي القيمة التي تهيمن على تقديره لأمور دولته، وأضحى التوحيد هو الخطة التي يتّبعها في إقامة حكمه؛ فعندئذ، ينبغي أن يكون المجتمع بوتقة واحدة تنصهر فيه كل الجماهير، لا مجال فيه للتكتلات الخاصة، ناهيك عن تشرذم الجماعات وتشتُّت الأفراد؛ وأيضا ينبغي أن تحيط مؤسساتُ الدولة بكل شيء، تسلُّطا وتعرُّفا، ملتزمة بفكرانية سياسية تصل آراء ورؤى الحاضر بآمال وطموحات المستقبل، وقائمة على جهاز أمن شامل يقوّي شوكة التسيّد ويوسّع نطاقه؛ وكذلك ينبغي أن يكون الحاكم هو «القائد الفرد» كأنه الواحد الأحد، إذ يُجسّد روح الوحدة المذهبية والفكرية، ويجمع، في يد واحدة، كل السلطات السياسية، حتى إنه ينازع الإله في اسم «المحيط»[7].

ويبدو أنه لا واحد من أدعياء التسيُّد يضاهي «الحاكم المحيط» في طلب التحقق بالوحدانية على صورتها في عالم الغيب؛ نعم «إن الحاكمَ الطاغية» تستحوذ عليه الرغبة الجامحة في التسيّد الكلي، مستعبدا الناس بالقهر والغلبة؛ و«الحاكم المستبد»، بدوره، يجعل تسيُّده فوق القانون، منساقا لأهوائه وشهواته؛ لكن الحاكم المحيط[8] يرتقي بتسيُّده المطلق إلى رتبة التأله ـ أو التربب ـ الأوحد؛ فهو السيد المطاع الذي لا يشاركه في مُلكه أحد، والقائد المعصوم الذي لا ينازعه في قراراته أحد، مقيما طقوسا احتفالية دورية تُغري الجماهير بالافتتان بشخصه إلى حد عبادته، ممارسا عليها التغييب في أقصى

(7) قال أحد رجال المعرفة الروحية: «ما من إنسان إلا وفي باطنه ما صرح به فرعون من قوله: 'أنا ربكم الأعلى'، ولكنه ليس يجد له مجالا»؛ انظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد 4، ص. 89.

(8) لقد وجدت في اسم «المحيط»، وهو واحد من الأسماء الحسنى، من أصالة المعنى ما أغناني عن استعمال لفظ «الشمولي»، تفاديا للالتباس الذي يعرض له لفظ «الشمول»، حيث إنه يستعمل في معنى «العموم» كما يُستعمل في معنى «التسلط المطلق».

مداه؛ والأدهى من ذلك، أنه ليس في صفات هذا القائد ما تشتد رغبة الجمهور في التشبه بها من هذا التفرد المتسلّط لثبوت أصله الفطري، حتى إن بعض أفراده، على عبوديتهم المعلنة له، يطمعون في أن يتسيَّدوا، هم بدورهم، على مَن دونهم بوجوه يختصون بها؛ فتجد كل واحد منهم يمارس، في إطار المسؤولية التي أنيطت به ولو قلّ شأنها، سيادة مرسلة بلا مشارك ولا منازع، كأنما القيادة عدوى تنتشر في كيان الدولة وكأنما رجالها عبيد أسياد.

ومن ذا الذي ينكر أن التاريخ السياسي لمختلف الأمم حافل بهؤلاء الحكام الذين بلغ التسيد من نفوسهم مبلغ التأله الوحداني! وسوف يأتي الكلام، في موضعه، عن نماذج منهم طغوا في الأزمنة الحديثة.

1.2. العبودية الطوعية؛ هنا يجب الوقوف عند ما عُرِف باسم «العبودية الطوعية»، إذ هذا الذي ذكرناه من «استحواذ حب الوحدانية على الحاكم المتسلط» حظي بنصيب من التحليل عند تناول مشكلة «العبودية الطوعية» من مشاكل الفلسفة السياسية؛ والمقصود الإجمالي بـ«العبودية الطوعية» هو «كون الإنسان يختار من تلقاء نفسه أن يكون عبدا للطاغية[9]، راضيا عن وضعه الرّقّي، بل مستمتعا بخدمته»؛ وقد كانت هذه الظاهرة محلَّ نظر طريف من فلاسفة مختلفةٍ مشاربُهم، ومحلَّ بحث دقيق من محللين نفسانيين متنوعةٍ اتجاهاتُهم[10]؛ لكن يبقى أن واضع أبلغ صيغة لهذا الإشكال هو الفيلسوف الفرنسي «إتْيان دو لابوييسي» الذي عاش في القرن السادس عشر، وذلك في مؤلَّف صغير الحجم بعنوان: **مقال في العبودية الطوعية**[11]؛ وقد كان لهذا المقال أثر بالغ في تشكيل «الفكرة الحداثية» نفسها وجعْلِ الحرية أحد مداراتها الأساسية كما يتجلى ذلك بوضوح في إنتاج الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»، لاسيما في مقالتِه

---

(9) لفظ «الطاغية» مأخوذ هنا في معناه الأعم، أي كل حاكم متسلط يستعبد الناس.

(10) انظر:

Jacqueline RUSS : **Les théories du pouvoir (نظريات السلطة)**, pp. 275-290.

(11) انظر:

Etienne de LA BOETIE : **Discours de la servitude volontaire (مقال في العبودية الطوعية)**.

الشهيرة: «ما هي الأنوار؟»؛ ولا يزال مفهوم «العبودية الطوعية» يشغل المفكرين إلى اليوم ليقينهم ببقاء إجرائيته وثبوت فائدته في وصف حالات من العبودية الخفية المعاصرة مثل «العبودية للرأي العام» أو «العبودية الاستهلاكية» أو «العبودية للراتب» أو حتى «العبودية للشغل».

أ. **دعوى التعبد الطوعي**؛ تَرِد الصيغة الواضحة لهذا الإشكال الفلسفي عند «لابوييسي» في مطلع بليغ هو التالي: «كل ما أرغب فيه الآن هو أن تُفهموني كيف يمكن لهذه الكثرة من الناس والمدن والأوطان أن تتحمل أحيانا كل شيء من طاغية واحد، وهو لا يملك من القوة إلا ما يُعطَى، ولا من سلطان للإضرار بهم إلا على قدر ما يريدون الصبر عليه؛ وما كان يستطيع أن يُلحق بهم أي أذى لولا أنهم يؤثرون احتمال كل شيء منه على أن يعارضوه في أي شيء؟ إنه لأمر عجب [. .] أن نرى آلافا مؤلَّفة من الناس يُستعبَدون سوء استعباد، رازحين تحت النير، لا لأنهم قُهروا بقوة عظمى، ولكنهم لأنهم افتُتِنوا أو قل سُحِروا بالاسم وحدَه **لِواحد** كان ينبغي أن لا يخشوه، مادام وحدَه، ولا أن يحبوه، مادام فظا غليظ القلب على الجميع»[12].

وهكذا، يقرّر «لابوييسي» أن الأصل في استرقاق الطاغية للناس ليس هو تحقيق الانتصار بالقوة عليهم، وإنما هو اتخاذ القرار بذلك بمحض إرادتهم؛ وإذا هم تطوَّعوا من تلقاء أنفسهم لخدمة الطاغية، فما ذاك إلا لأنه يستطيع أن يسلب ألبابهم، ويملأ عليهم خيالهم، فتستولي عليهم رغبة خفية في أن يكونوا طغاة متألهين يتصفون بالوحدانية مِثله، فيهبّون إلى خدمته، راضين عنه ومتماهين معه، حتى إنهم، وهم في أوج استسخاره لهم، يشعرون أنهم يشاركونه سلطانه عليهم؛ ويستعين الطاغية، في تثبيت هذا السلطان الذي يُبهِر كل واحد من هؤلاء العبيد الطوعيين، بشديد التزامهم بعادة الطاعة التي توارثوها أو بحثيث سعي بعضهم إلى طلب المال والجاه في قربه؛ كما أنه قد يستعين، على ذلك، بخُطط ماكرة تُخدّر لديهم الشعور بسوء وضعهم كالوسائل الترفيهية والمظاهر الاحتفالية

(12) نفس المصدر، ص. 46.

أو تغذّي خيالهم بمزيد الأوهام الباطلة كالتدثُّر بلباس الدين وحُلَل الألوهية.

ومحصول دعوى «لابوييسي» أن حقيقة التعبد الطوعي هي أنه تسيُّد خفي ناتج عن افتتان بالطاغية؛ غير أن الملاحَظ هو أن هذا الافتتان لا يأتي تلقائيا من المتعبد الطوعي كما يأتي منه تعبُّده، بل تَحمِله عليه أعمال الطاغية وتصرفاته؛ إذ أن الطاغية لا يفتأ يمارس إطغاءه على عبيده؛ وعلى هذا، فلئن كان الافتتان يؤثِّر في قرار المتعبد الطوعي، فيدفعه إلى مزيد التعبد، فإنه ما كان ليقع على الوجه الذي وقع، ولا أن يثمر ما أثمر لولا وجود الإطغاء والتمادي فيه من جانب الطاغية؛ وبذلك، نعيد صوغ دعوى «لابوييسي» كما يلي: «إن المتعبِّد الطوعي متعبد في الظاهر متسيِّد في الباطن، **أطغاه** المتسيِّد في الظاهر».

ب. **إطغاء الطاغية**؛ إذا اتضح أن الأصل في العلاقة بين التعبد الطوعي وإطغاء الطاغية ليس ـ كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين والباحثين ـ التعبدَ الطوعي، وإنما هو إطغاء الطاغية، أمْكن الوقوف على الحقائق الآتية:

■ أن الإطغاء ليس مجرد الافتتان بتسيُّد الطاغية، بحيث يندفع المتعبد من تلقاء نفسه إلى خدمة الطاغية، وإنما هو دعوة صريحة ومستمرة من الطاغية إلى نقل التعبُّد إليه دون سواه؛ وقد تقدَّم أن تعبُّد الإنسان معنى فطري تتلبَّس به روحه، شاهدةً تنزُّل العالم الغيبي على العالم المرئي، لأنه لا تعبُّدَ حق إلا لله، والتعبدُ لغيره إنما هو تعبُّد للطاغوت؛ وعلى هذا، يكون نقلُ التعبد إلى الطاغية عبارة عن نقل التعبد من مجاله الروحي الأصلي الذي هو عالم الغيب إلى المجال النفسي الذي هو عالم الشهادة، وأيضا عبارة عن نقلِه من متعلَّقه الأصلي الذي هو الله إلى متعلَّق نفسي، وهو الطاغوت؛ فيلزم أن الطاغية يُطغي المتعبد الطوعي من جهة أنه يجعله يترك اعتقاده في «تنزّل العالم الغيبي» الذي يتمثل في التعبد، ويستبدل مكانه الاعتقادَ في «ترفُّع العالم المرئي» المتمثل في تسيُّد الطاغية.

■ أن الإطغاء لا يقصد أن يورِّث للمتعبد الطوعي التسيُّد نفسه، وإنما أن يورِّثه مجرَّد الطمعِ فيه، موهما إياه بإمكان بلوغه إياه؛ ومعلوم أن الطمع اشتهاء نفسي شديد يحطُّ منزلة صاحبه في القلوب حتى ولو كان يدفعه إلى طلب الجاه

والشرف ومزيد التملك والتسلط؛ ثم إن التسيُّد ـ كما سبق ـ معنى كسبي تتلبَّس به نفسه، رافعة العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي، لأنه لا تسيُّد حقّ إلا لله، وتسيُّدُ غيرِه إنما هو تسيُّدُ طاغوتٍ أو قل تسيُّد شِرْك؛ وعلى هذا، يكون الطمع في التسيُّد عبارة عن تحصيل خُلق ذميم في طلب ما هو أذم، بل طلب ما بلغ نهاية الذم، حيث إن هذا المطلوب هو الشرك بالله؛ فيلزم أن الطاغية يُطغي المتعبد الطوعي من جهة أنه أضحى يجمع إلى قبح السلوك اعتقاده الباطل في ترفُّع عالمه المرئي.

■ أن الإطغاء لا يمكن أن يحرّر المتعبد الطوعي، على تقدير أن طمعه وصّله إلى إدراك التسيد بشكل من الأشكال، بل يُبقي على استعباده على أسوإ وجه ممكن؛ وبيان ذلك أن الغاية من التعبد لله هو تحرير الإنسان؛ فلما كان التعبُّد عملا يختص أساسا بالعالم الغيبي في تنزُّله على العالم المرئي، إذ لا يُعبَد إلا الله وحده، فقد وجب أن يكون التعبد لله هو الوسيلة التي تُوصّل الإنسان إلى التحرر من عبادة سواه؛ وعلى العكس من ذلك، لما كان الإطغاء عملا يختص بالعالم المرئي في ترفُّعه إلى منزلة العالم الغيبي، إذ لا يَطغَى ولا يُطغِي إلا الإنسان، فقد وجب أن يكون الإطغاء هو الوسيلة التي توصِّل الإنسان إلى التعبد لغير الله، أي للطاغوت؛ وعلى هذا، فإن الطاغية، على حصول تسيّده، لا يقلُّ استعبادا عن المتعبد الطوعي، ما دام تسيُّده معلَّقا بتعبُّد غيره، وجودا وعدما؛ فهو، على الأصح، متسيد في الظاهر متعبد في الباطن؛ فيلزم أن الطاغية يُطغي المتعبد الطوعي من حيث إنه يجعله يتوهم أنه يتعبد لمتسيد يملك حرية التصرف في كل شيء، وأنه متى صار متسيدا مِثله تمتَّع بذات الحرية؛ وهو، في الحقيقة، لا يتعبد إلا لعبد مثله، فيزداد عبودية على عبوديته.

1.3. شهوات وصِفات المتسيِّد؛ الملاحظ أن حبّ التسيد لا تقف مظاهرُه وآثارُه عند هذا الحد، بل يُولِّد في الفاعل السياسي شهوات ورغبات لا تزال تشتد وتتكثَّر، ويورِّثه صفات وسلوكات لا تزال تتشكَّل وتتغير، حتى ولو أنه ـ وهو الذي يَحذِق، بموجب البناء النفسي للعمل السياسي، الآليات النفسية للتسلط ـ يتعاطى تسمية هذه الشهوات والصفات بأسماء وألقاب تغطّي على

حقيقتها الشهية والدنية كأن يسمّي حب التسيّد باسم «إرادة التدبير»، والطاعةَ لسلطانه باسم «احترام القانون»، وتنزيه شخصه بـ«احترام المقدّسات».

وما هذا التكثُّر في الرغبات والتغير في الصفات إلا لأن الفاعل السياسي يأخذ قِيَمه ومُثُله، لا من الفطرة الروحية، وإنما من النسبة النفسية، لأن هذه النسبة تزيد في مُلكه وتسيُّدِه، في حين أن الفطرة تجرّده منهما، لأن المُلك الحق لله وحده؛ لذلك، لو فرضنا أن أحدا بقي على ذاكرته الفطرية وسيق بوجه من الوجوه إلى أن يملك أو يسود في وقت من الأوقات، فإن الذاكرة الأصلية لا محالة تُخلِّصه من الشعور بذلك، حتى كأنه لا مَلَك ولا ساد قط؛ ولئن بدا أن النسبة النفسية تستمد أحيانا بعض قيمها من هذه الذاكرة، فإنها لا تني تقطعها عن هذا المصدر الروحي، مع التوسل بها، في ذات الوقت، لِرَفع عالمها المرئي إلى مكانة العالم الغيبي؛ ولما كانت الذاكرة الأصلية هي منبع الأخلاق الحية، فقد أدى هذا القطع الروحي إلى أن تصبح النسبة النفسية منبعا للآفات الأخلاقية، منها **الشهوات** كـ«حب الظهور» و«حب الشهرة» و«حب الجاه» و«حب الثناء»؛ ومنها **الصفات** كـ«الطمع» و«الجشع» و«الغرور» و«الأنانية» و«الكبرياء» و«العجب» و«النفاق» و«الكذب» و«الحسد» و«الحقد» و«الوقاحة» و«الإغراء» و«الاستهتار بالقيم»؛ بل أدى الانفصال عن الفطرة إلى أن يصبح العمل السياسي مجالا خصبا للتصرفات المعلولة، حتى اضطر بعض الذين خبروا السياسية من داخلها ووقفوا على أسرار التسلُّط فيها إلى الإقرار بتأسُّس بنائها على هذه السلوكات غير الأخلاقية؛ لكن، واأسفاه!، بَدَل أن نراهم ينبِّهون على شتى ألوان الظلم الناجمة عن هذه الآفات، وجدنا بعضهم يتعاطون لتبريرها وليبان ضرورة مراعاتها بدعوى «الواقعية السياسية»، بل وجدنا مَن يتعاطون نصح الحكام بهذه السلوكات المنحرفة، بحجة الحكمة التدبيرية، لكي يضمنوا حفظ ملكهم ودوام تسيُّدهم[13].

(13) أشهرهم المنظر والممارس السياسي «نيقولا ميكيافيل» (Nicholas MACHIAVEL) في كتابه المعروف: **الأمير**.

والشواهد على هذه الشهوات والصفات التي هي ثمرات النسبة الذاتية أكثر من أن تُحصى، ولسنا هنا بسبيل إحصائها، وإنما يكفي أن نبدي بعض الملاحظات العامة، وهي الآتية:

■ نجد من الشهوات والصفات ما قد تنكره الفطرة أو تستقلُّه، ولكنه أصبح، في المجال السياسي، يُعَدُّ لا مجرد ميول تليق بالفاعل السياسي أو خصالٍ تزين سلوكه الخاص، وإنما شروطا ضرورية لإنجاح أعماله في مرافق المجتمع والنهوضِ بمسؤولياته داخل مؤسسات الدولة؛ مثال ذلك «طلب الشهرة»، فالفاعل السياسي يحتاج إلى أن ينتشر صيته إلى أقاصي البلاد، ويسمع الناس بفضائله في كل مكان، بل أن ينفذ إلى قلوبهم حتى ولو كان يعلم يقينا أنه لا يلاقيهم ولا يشاهدهم؛ وقد يتوسل في ذلك بكل الوسائل المتاحة، بدءا بوسائل الإعلام وانتهاء بالعلاقات الخاصة، حتى يُطلِع على مشاريعه وبرامجه وآماله أوسع جمهور ممكن، لأن حقيقةَ تمثيليَّته صارت موقوفة على هذا الجمهور حينما تَدق ساعة التصويت كما لو دقت ساعة الحساب؛ فإما ثقل في ميزان الأصوات، فيتزكى، وإما خفةٌ فيه، فيتدسَّى.

■ في مقابل ذلك، نجد أخلاقا تورّثها الفطرة أو تزكّيها الحكمة، ولكن الممارسة السياسة لا تبالي بها أو تستقلُّ شأنها، بل قد تأتي بضدها؛ نذكر من هذه الأخلاق الفطرية، على سبيل المثال، «التجرُّد من الأغراض» و«الصدق في الأقوال»؛ فهذان الوصفان، على سمُوهما الروحي، لا يهتم الفاعل السياسي بالتحلي بهما إلا بالقدر الذي يتمكَّن بواسطتهما من إحراز أكبر قدر من الأصوات في عالم سياسي غدا فيه التصويت عبادة مشَرَّعة؛ كما أن مناصريه لا يهتمون بهذا التحلي الأخلاقي من جانبه إلا بالقدر الذي يستطيع أن يقودهم إلى تحقيق الانتصار في عالم سياسي أضحى فيه التصارع قاعدة متَّبعة، وإلا تعيّن ترك هذين الخُلُقين، نظرا لأن «إحراز الأصوات» و«الانتصار على الخصوم» مصلحتان راجحتان؛ وحتى لو قدَّرنا أن الفاعل السياسي هو من الخاصة المتفانية التي نذرت نفسها لخدمة الصالح العام والدفاع عن القضايا العادلة، فلا يقين في أنه يقدر على الوفاء بنذره على الوجه الذي ينبغي، وذلك لِما ذكرناه من قيام العمل

السياسي على «النسبة النفسية»؛ إذ لا يكاد يشرع الفاعل السياسي في هذه الخدمة أو هذا الدفاع، حتى تهجُم عليه الرغبة في إسناده إلى نفسه، متلذذا باختصاصه به، هذا إن لم يَصِر إلى حد أن ينسب بوجه من الوجوه الصالح الذي يخدمه أو القضية التي يدافع عنها إليه، جاعلا مصلحته الخاصة تتماهى مع المصلحة العامة.

■ أن من الاستعدادات والسلوكات ما تنفُر منه النفس عينُها، لكنَّ الفاعل السياسي يجعل لها لبوسا أو ظاهرا أو أسبابا تُخرج النفس عن الاستمرار في النفور منها، كأن يستبدل أسماء أخرى مكانها أو يتأولها بمعانٍ غير معانيها الأصلية أو يتحجّج بتطور عادات المجتمع أو يشيد بقدرة الفعل السياسي على تجديد الخصال؛ مثال ذلك «تملُّق المواطن»؛ فمعلوم أن «التملق» سلوك نفسي يجلب الازدراء للمتملِّق والمتمَلَّق له معا، لأنه ينزل بالمتملِّق إلى رتبة المنافق المفتون بقضاء أغراضه، ويُظهر المتملَّق له بمظهر المغرور المفتون بالثناء عليه؛ غير أن السياسي لا يسميه تملُّقا، وإنما **تقرّبا**، متعلِّلا بواجبه في خدمة المواطن، لأن في التقرب إليه، على ما يَزعُم، دفعا للمسالك التسلطية في التعامل معه، وحثّاً له على المشاركة السياسية، فضلا عن الإقرار له بالاعتبار الخاص الذي يستحقه؛ ولا نستغرب منه هذه التسمية، ولا هذا التعليل متى علمنا بأن الممارسة السياسية الحديثة اضطرت، بعد انفصالها عن الممارسة الدينية، إلى أن تتخذ لنفسها عبادات خاصة تسدُّ مسدَّ العبادات الدينية؛ قد يأتي في مقدمة هذه العبادات السياسية ما يمكن أن نسميه بـ«عبادة المواطن»، إذ رُفِع المواطن إلى رتبة مثال أعلى يجمع إلى اتساع الحقوق اتساق الفضائل، أي رُفعت المواطنة، في نهاية المطاف، إلى رتبة المعنى الغيبي الذي يستحق أن يُتعبَّد به وله.

■ أن الفاعل السياسي يَملك القدرة النفسية على **الازدواج الخلقي**؛ والمقصود بذلك هو أن أخلاقه الظاهرة قد تختلف عن أخلاقه الباطنة، زيادة ونقصانا، حتى إذا بلغ هذا الاختلاف نهايته، أصبح سلوكه أقرب إلى ممارسة النفاق كما إذا كان يعتقد جازما، في قرارة نفسه، أن السياسة إنما هي مجال تصارع القوى والمصالح أو ميدان تصادم الأهواء والشهوات، ولكنه ظل يعرض

نضاله السياسي على الجمهور في صورة جهاد في سبيل القيم والمبادئ الإنسانية العليا؛ أو كما إذا أظهر سلوكُه الخارجي شواهد ملحوظة على خدمته للشأن العام، ولكن كانت بواعثه الداخلية من وراء هذا السلوك لا تطابق هذه الشواهد الظاهرة، بل كانت تعارضها، وهو، مع ذلك، لا يبالي، لأن هذه البواعث، في ظنه، تبقى مقبورة في نفسه لا يَعلم بها أحد كـ«الطمع في السلطة» أو «ابتغاء المصلحة الخاصة» أو «شهوة الغرور» أو «حب الذات»؛ بل إنه قد يسعى إلى الظهور بأضدادها، دفعا لكل الشبهات المحتملة، فيدّعي، في العلانية، أن بواعثه على هذه الخدمة تعلو ولا يُعلى عليها ما دام قدَرُه هو مصارعة ألدِّ المنافسين كأن تكون هذه البواعث هي «إقامة العدل» و«جهاد الظلم» و«إشاعة الحرية» و«محو العبودية»؛ كل ذلك لكي يُضفي الصبغة الشرعية والشعبية على اختيارات وتصرفات تبعث عليها، في الحقيقة، دوافع مشبوهة ولو أنها تبدو خادمة للشأن العام.

■ أن الفاعل السياسي يَمْلك القدرة النفسية على **الازدواج السياسي**؛ والمقصود بذلك أن العمل السياسي يتخذ مستويين: أحدهما عَلَني والآخر سرّي؛ فإذا كان المستوى العَلني يحاول أن يتمسَّك بمثالية قانونية أو كمالية تدبيرية تكاد تضاهي مثالية أو كمالية العالم الغيبي، فإن المستوى السرّي من هذا العمل، في المقابل، لا يتردد في خرق القوانين والحقوق والمواثيق متى تعارضت مع الأهداف غير المعلنة والخطط غير المكشوفة التي قد تتخذها وترسمها مؤسسات منيعة، كأن هذا المستوى الثاني ينضبط بقاعدة عملية تقرِّر أنه «**لا حرج في ارتكاب المخالفات ما لم يكن لأحد سبيل إلى اكتشافها**»؛ ومن هنا، تكون الممارسة السياسية، في العلانية، عبارة عن **تدبير سِلْم**، في حين تكون، في السر، عبارة عن **تحضير حرب**؛ وهكذا، فلئن جاز أن يقال: «الحرب هي مواصلة السياسية بمعونة طرق أخرى»[14]، فلَأن يجوز القول: «السياسة هي

(14) صاحب هذه المقولة الشهيرة هو «كلوزيفتش» "Carl von CLAUSEWITZ"، انظر:
Carl von CLAUSEWITZ : **De la guerre (في الحرب)**, partie III, p. 703, 1955.

مواصلة الحرب بمعونة طرق أخرى» أَوْلى، إذ بات الغالب على تعريف السياسة أنها إدارة النزاع[15]، وما النزاع إلا حرب بالكلام! والمؤكَّد أن هذه الازدواجية السياسية أظهر أثرا وأوسع نطاقا في العمل السياسي للدولة منها في العمل السياسي للأحزاب والجمعيات؛ وقد لا يتحرَّج بعض المسؤولين القائمين على هذا العمل أن يقرُّوا بوجود هذه الازدواجية فيه، مصرّين، في وقاحة متناهية، على مشروعيتها وضرورة بقائها، وكذا أن يُبرِّروا كل ذلك بمتطلبات حفظ الأمن والنظام في البلاد وحفظ أسرار الدولة ومقدساتها؛ ولعل أخفّ هذه المظاهر المزدوجة وجود حكومة وهمية تسمى «حكومة الظل» إلى جانب الحكومة الفعلية؛ ولعلّ أسوأَها وجودُ أجهزة قمعية تكاد تبوح بسرها، بطشا وظلما، إلى جانب الأجهزة الأمنية المعلومة، ناهيك عن السجون السرية التي يكون بعضها أنفاقا في الأرض، إمعانا في سريتها، والتي يذوق فيها النزلاء من ألوان العذاب وفنون الإذلال ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر، هذا مع وجود سجون أخرى عَلَنية تتقطَّع القلوب لرؤية سامق أسوارها وكاتِم أبوابها.

والقول الجامع في هذا المقام هو أن الأصل في القدرة على التغييب في المجال السياسي إنما هو وجود النفس عند الإنسان ـ أو «الأنا»ـ في مقابل وجود الروح، وأن خاصية النفس الأساسية هي ممارسة الإسناد الذاتي ـ أو «النسبة الذاتية»ـ في العالم المرئي، وأن أبلغ مظهر لهذا الإسناد الخاص هو التسيُّد الوحداني على المواطنين ـ أو «التربب» ـ الذي يَنمُّ عن غريزة دفينة في النفس؛ وقد اتضح كيف أن هذا التسيُّد الخاص ينبني على التحويل النفسي لمعنيين روحيين فُطر عليهما الإنسان في العالم الغيبي، وهما: «الألوهية» و«الوحدانية»؛ وينتهي هذا التحويل بالفاعل السياسي إلى أن يُمعن في التسلط لكي يصبح الحاكم المطلق والقائد الأوحد، رافعا عالمه المرئي إلى رتبة العالم الغيبي، حتى كأنه الإله المنزَّه؛ ولا يعبأ، في الوصول إلى غايته، بأن يأتي ما تُنكره الفطرة أو يستنكره العقل أو أن تزدوج أخلاقه أو تزدوج سياسته.

---

(15) سوف يأتي الكلام بتفصيل عن مسألة النزاع السياسي في المبحث الثالث من هذا الفصل.

2. مبدأ السلطان وكمال التغييب

لقد ذكرنا أن الألوهية معنى فُطرت عليه روح الإنسان في عالم الغيب، وأن حبَّ التسيد إنما هو نقل النفس ـ أو قل الأنا الناسبة ـ لهذا المعنى الفطري إلى عالم الشهادة، طلبا لتصعيد هذا العالم إلى مقام العالم الغيبي؛ والحال أن الإنسان لا يمكن أن يمارس تسيُّده على غيره إلا بالتوسل بسبب مخصوص؛ وهذا السبب الخاص هو الذي عُرف باسم «**السلطان**»(16)، فلا تسيّد إلا بسلطان.

ومقتضى مبدإ السلطان أن كمال التغييب لا يحصل إلا إذا بلغ الحاكم المتسيد من قوة تعاطيه لنسبة الأشياء إلى نفسه أن جعل المحكومين يتعبَّدون له ويتَّقونه كما يُتعبَّد للإله الحق ويُتَّقى؛ فلنأت الآن على توضيح الصفات التي تجعل السلطان يمارس التغييب الكامل.

2 . 1. صفات السلطان؛ السلطان، باعتبار أصله النفسي، هو رابطة نِسبة خاصة، إذ لا تقوم بين طرفين، أحدهما «الشيء المنسوب»، والثاني «الذات المنسوب إليها» وإنما بين أطراف ثلاثة؛ فبالإضافة إلى «الشيء المنسوب» و«الذات المنسوب إليها»، هناك «الذات المنسوب بها»، وهي عبارة عن الواسطة المتوسّل بها في حصول الشيء المنسوب(17)؛ وبيان ذلك أن أحد هذه الأطراف يتوسَّط بطرف آخر في حصول فعلٍ ينسبه إلى نفسه، معبّرا عن رغبته فيه؛ ؛ ولولا تصريحه بأنه يرغب في هذا الفعل ـ أي طلَبُه الصريح له ـ ما كان هذا الطرف

(16) واضح أن المقصود بـ«السلطان» هنا هو «**السلطة السياسية على وجه الخصوص**» كما نجد ذلك عند الفقهاء والمؤرخين المتقدمين، وعلى رأسهم ابن خلدون في مقدمته؛ وليس المراد به «السلطة على وجه العموم»، ولا، بالأولى، «صاحب السلطة السياسية» الذي يُطلَق عليه هذا اللفظ من باب التوسع أو التجوز.

(17) لقد غلب على الباحثين تحليل علاقة السلطة إلى طرفين هما: «المتسلِّط» (أو قل «الآمر») والمتسلَّط عليه (أو قل «المأمور»)؛ غير أن عنايتنا بـ«فعل النسبة» من حيث هو كذلك جعلنا نميز فيها بين أطراف ثلاثة («المنسوب إليه» و«المنسوب» و«المنسوب به») ولو أن هذه الأطراف ليست من جنس واحد، ولا من درجة واحدة، بحيث نحتاج في صياغتها المنطقية إلى مزيد التعقيد والتوسيع، أي إلى تجاوز أدوات المنطق «الكلاسيكي».

الثاني ليأتي بالفعل المرغوب فيه على مقتضاه من تلقاء نفسه[18]؛ فإذن يكون للمتسيد **سلطان** على غيره ـ أو قل **يتسلط عليه** ـ متى استطاع حمله على أن يأتي بما يقوم هو بنسبته إلى نفسه؛ تترتب على هذا التعريف للسلطان جملة من الصفات التي يختص بها؛ فلنذكرها الآن على وجه التفصيل.

2 . 1 . 1. السلطان مِلْك (بكسر الميم)؛ ينبني السلطان على النسبة النفسية؛ وكل منسوب نفسي يصير أشبه بالمملوك بالنظر إلى وصفه الذاتي، إذ هو منسوب إلى الذات؛ غير أن المِلْك السلطاني يزيد على مجرَّد المِلك لكون المنسوب به ليس كفئا أو نظيرا للمنسوب إليه، وإنما هو، أيضا، منسوب إليه، أي، هو الآخر، مملوك بالاعتبار الذاتي؛ وعلى هذا، يرتقى المِلْك السلطاني درجة أعلى، ويصبح عبارة عن «**مُلك**» (بضم الميم)، ويصبح المنسوب إليه عبارة عن «**مَلِك**»؛ ولما كان المتسيد لا يفتأ يرى عالمه المرئي بعين الكمال الغيبي، تَبَعا لميله الرُّبوبي، كان لا يرضى بأقل من أن يكون مُلكه **مبسوطا** في البلدان ومحيطا بها كما أن مُلك الإله مبسوط في الأكوان ومحيط بها، فيصير مُلكه عبارة عن «**ملكوت**»؛ **فالمتسيّد لا يكون سلطانه إلا ملكوتيا**؛ وهذا الذي نذهب إليه تؤيده استعمالات اللغة نفسها؛ فضِمْن المعاني التي يحملها لفظ «السلطان» نجد معنى «الملكوت»، فإذن **ذو السلطان هو ذو الملكوت**؛ وهكذا، فهذه صفة علوية أخرى ينازع فيه المتسيدُ الإلهَ في عالم الغيب، طمعا في التحقق بالربوبية في عالم الشهادة.

2 . 1 . 2. السلطان قوة؛ لما كان السلطان ـ كما ذُكِر ـ رابطة نِسْبَةٍ يطلب فيها أحد الأطراف من طرف ثان الإتيان بفعل مخصوص، على جهة الاستعلاء، لا على جهة المساواة، اتخذ هذا الطلب صورة «الأمر» الذي لا يسع الطرف الأدنى إلا طاعتَه؛ ولا أمرَ مطاع بغير أن يملك الطرف الآمرُ **قوة** فعلية تضمن نفاذ أمره؛ وعليه، **فالسلطان عبارة عن القوة التي يملكها المتسيد لتدبير**

---

(18) انظر:

Jacqueline RUSS : **Les théories du pouvoir**, pp. 13-14.

ملكوته؛ وقد نجمل بعض خصائص القوة السلطانية فيما يلي:

أ. أنها تتكوَّن من جملة **الوسائل والآليات** التي تُكسِب المتسيد القدرة على توجيه إرادات المتسلّط عليهم إلى تحقيق طلباته، أي تؤمِّن له تمام سيطرته على المحكومين؛ ولما كانت إرادة كل واحد من هؤلاء هي، في حد ذاتها، قوة مستقلة تُقدره على مخالفة توجيهات المتسيد إقدارها له على موافقتها، كان لا بد أن تكون قوة المتسيّد قادرة على أن تقهَر قوة المحكوم وتُجبره على الامتثال؛ لذا، لا يمكن للمتسيّد أن يقنع بمطلق القدرة على القهر والجبر، لأن حب الربوبية مغروز في طبعه وإرادةَ تنزيه ملكوته تهيمن على شعوره؛ فتستحوذ عليه شهوة الطمع في أن تُحصّل قوته «جلالات» القوة الغيبية؛ لذلك، تراه لا ينفك يَمكر لكي يصير بمقدوره أن يَقهر قوة كل محكوم، كائنا ما كان، لا في وقت دون وقت، ولا في ظرف دون ظرف، بل لكي يضحى في مُكنته أن يُبقي تهديدَ سيف هذا القهر مسلَّطا على رقبة المحكوم، حتى في الوقت أو الظرف الذي لم يَطلُب منه أيَّ فعل ولا أي ترك؛ والحال أن كل قوة تطمع في أن تكون أعظم من أي قوة أخرى في أي زمان أو أي مكان، بحيث لا يضعُف أبدا تأثيرُها، ولا ينقطع مطلقا تهديدُها هي عبارة عن «**جبروت**»؛ وهكذا، **فالسلطان عبارة عن الجبروت الذي يَملكه المتسيّد لتدبير ملكوته**.

ب. أن هذه القوة تنزل منزلة **البرهان**؛ معلوم أن الطريق الذي يتُوصّل به إلى تحصيل المطالب طريقان اثنان: طريق الاستدلال الذي يؤدّي إلى الاقتناع العقلي بالمطلب، وطريق «الاستقواء» الذي يُفضي إلى الإلزام الإرادي بالمطلب؛ وواضح أن الجبروت السلطاني لا يسلُك إلا الطريق الثاني الذي يَكسِر الإرادة، حتى ولو كان الأصل في تحديد المطلب وتقريرِه هو طريق الاستدلال كما في النظام «التشاوري»[(19)]، ذلك لأن السلطان لا يُمهل المحكوم إلى غاية أن يجدّد، لأجل نفسه، هذا الاستدلال، مقتنعا، هو بدوره، بالمطلب، بل يستعجله في النهوض إلى تنفيذه، مهدّدا بجزاء الإهمال أو عقوبة المخالفة؛ ولما لم يبق في

(19) سيأتي الكلام في «الديمقراطية التشاورية» في القسم الثالث والأخير من هذا الفصل

هذا الجبروت أي متسَّع لتجديد الاستدلال، ولا أي إمكان لاستعادة الاقتناع، فقد صارت قوَّتُه هي عين برهانه؛ فإذن **برهان الجبروت هو نفسه**؛ وكذلك هاهنا، نجد اللغة في عوننا، إذ أن لفظ «السلطان» يدل، فيما يدل عليه، على معنى «البرهان»؛ فإذا أضيف هذا المعنى إلى معنى «القوة» الذي هو، الآخر، أحد معاني هذا اللفظ، تبيّن أن الجبروت إنما هو برهان القوة؛ فيكون **حد السلطان هو أنه برهان القوة الذي يستدل به المتسيّد على طريقته في تدبير ملكوته.**

ج. أن هذه القوة عبارة عن **عنف**؛ فإذا ظهر أن المتسيد ليس له من قوة البرهان إلا إشهار سيف القوة نفسِه، فليس له بدٌّ من أن يتوسل في تعامله مع المحكومين بأدوات القمع القاهرة كأنه يرى فيهم أعداء محتملين لحكمه، مضطرا إلى خوض حرب «استباقية» داخلية عليهم ولو أنها ليست مواجهة بين جيشين متعاديين، هذا مع العلم بأن الحرب أنواعٌ وأشكال شتى؛ ومقتضى الحرب أنها ممارسة العنف على العدو؛ وبهذا، يتضح أن حقيقة الجبروت هي أنه جملة من وسائل العنف؛ فإذن يتخذ المتسيد من **سلاح العنف** وسيلته في تثبيت حكمه.

وإذا كان الفرد المتسيّد هذا وصفُ سلطانه، فإن الجماعة المتسيّدة لا يقل سلطانها عن سلطانه استحقاقا لهذا الوصف، حتى ولو كانت التجمعَ السياسي الحديث الذي بات يُعرف باسم «الدولة القومية»؛ فهذا «ماكس فيبر»، أحد كبار المنظرين الألمانيين للاجتماع السياسي، يقول حرفا بحرف: «إن الصلة بين الدولة والعنف في أيامنا هذه جد وثيقة؛ فمنذ القدم، كانت التجمعات السياسية، على شدة اختلافها، تعتبر العنف وسيلة عادية للسلطان؛ وفي المقابل، ينبغي أن نتصور الدولة المعاصرة كجماعة إنسانية داخل حدود أرض معينة قد نجحت في أن تطالب من جهتها باحتكار العنف البدني المشروع»؛ ثم يقول في موضع لاحق، مستجمعا تحليله، «إن الدولة، ككل التجمعات السياسية التي سبقتها تاريخيا، تقوم في علاقةِ تسيُّدِ الإنسان على الإنسان مبنيةٍ على العنف المشروع»[20]؛ ومن

---

(20) انظر:

Max WEBER : **le savant et le politique** (**العالِم والسياسي**), pp. 100-101.

قبْله بثلاث قرون، «توماس هوبز»، أحد مشاهير المفكرين السياسيين الإنجليز، وضعَ نظريته المعلومة في «العقد الاجتماعي»، موضّحا كيف يمكن إخراج الإنسان من حالة الطبيعة التي يحكمها قانون التهارج والتقاتل بين الأفراد إلى حالة مدنية تجعل نهاية لهذا التعانف الطبيعي وتُقيم أسباب التسالم بينهم؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بإنشاء دولة يتنازل فيها جميع الأفراد لحاكمها عن كل حقوقهم ما عدا حقوقهم غير القابلة للتفويت؛ لكن لَمّا أُسنِدت لهذا الحاكم سيادةٌ لا حد لها وسلطانٌ لا قيد معه، أصبح أشبه **بوحْش مَسْخ**[21] لا يُؤمَن إطلاقا عنفُه كأن العنف الطبيعي لا يحده إلا العنف الصناعي؛ ولا عجب في ذلك، لأن السلطانَ ـ كما قيل ـ لا يحدُّه إلا السلطان[22].

وعندئذ، يتبين أن الأصل في العنف الذي يقترن بالسلطان ليس مجرّد شطَط يعرض لاستعماله، وإنما هو عنصر يدخل في ماهية السلطان نفسها، ناهيك عن الطريق الذي يحصل به هذا السلطان؛ وطرقُ حصوله قد لا تتعدى ثلاثة، إما «طريق الحرب» أو «طريق الوراثة» أو «طريق الاختيار»؛ فلا كلام عن الطريق الأول، لأن قوة السلاح هي الحاسمة في نشأة السلطان؛ أما الطريق الثاني، فلو قدَّرنا أن العنف لم يَشُب انتقال السلطان إلى الوارث، فإن نظام الوراثة نفسَه ما كان ليتقرر، في البدء، نظاما للحكم لولا العنف الذي انتزع به المؤسِّس الأول السلطان من غيره، ولولا العنفُ الذي قَهر به المحكومين على قبول توريث هذا السلطان لأحد أقربائه؛ وأما الطريق الثالث، فلا يبعد أن يكون اهتداء الناس إليه لم يَتمّ إلا بعد فترة غير قصيرة، مورس فيها من أقدار العنف وأشكاله ما أهلك الحرث والنسل، فاضطر الناس، بعد أن عانوا ما عانوا، إلى البدء بفتح باب التحاور والتشاور لكي ينتهوا بإقرار نظام الانتخابات.

وإنّ لنا في تاريخ ثورات الشعوب أكثر من شاهد؛ فلم تَقُم هذه الثورات الواسعة إلا ضد الأنظمة الظالمة التي تعبّدت شعوبَها وسلَبت حقوقها، علما بأنه

---

(21) يسميه هوبز: Leviathan، وهو اسم لوحش بحري متعدد الصور ورد ذكره في **التوراة**.
(22) اشتهرت نسبة هذا القول إلى الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو».

لا أعنف من الظلم، ولا أدعى منه إلى الانتفاض، ولو أن بعض هذه الثورات قد اضطرت، هي نفسها، إلى استعمال القوة، مواجهةً العنف بالعنف؛ حتى إذا حالفها النصر المبين، اضطر قادتها إلى التوسل بأسباب العدل والمساواة والحرية في إعادة صوغ المجتمع وبناء الدولة من أجل أن يتمتع كل مواطن بحق الاختيار لذوي السلطان؛ لكن هيهات أن يكون الأمر كذلك في كل الثورات! فكمْ مِن الثورات التي تصدَّت لعنف الظلم الذي اجترحته الأنظمة القائمة عادت على أصلها بالنقض، فاقترفت، بعد انتصارها، من الظلم مِثل الذي قاومت أو أشنع منه؛ إذ استقل بقيادتها أفراد ما أن استتب لهم الحكم، حتى انقلبوا إلى طغاة مفسدين ومستبدين؛ غير أن قانون الاجتماع الإنساني يقضي بأن الظلم، مهما طال، فمآله الزوال؛ فكان أن قامت ثورات أخرى في إثر سابقتها التي انحرفت تَرُدُّ المظالم وتُقيم المؤسسات وتفرّق بين السلطات، واضعةً السلطان في يد من يقع عليه الاختيار.

2 . 1 . 3. السلطان غير محدود؛ لقد تقرَّر أن السلطان يتأسس على أصلين: أحدهما «النسبة النفسية»؛ وهذا الأصل يجعل من السلطان، في ذات الوقت، مِلكا يتمتَّع به المتسيد وقوةً مسخَّرة في يده، بل إنَّ توسُّعَ هذه النسبة في حق المتسيد يجعل من مِلكه مُلكا خاضعا ومن قوته قوة قاهرة؛ والأصل الثاني، «التغييب النفسي»؛ وهو يدفع المتسيد إلى أن يُنزل العالم المرئي منزلة العالم الغيبي، فيرى نفسه مدبّرا، لا لمُلك فقط، بل لملكوت، ومتوسلا في ذلك، لا بقوة قاهرة فقط، بل بجبروت؛ بناء على هذين الأصلين، يتبيّن أن المتسيد لا يحسب سلطانَه، في شقيه الملكوتي والجبروتي، إلا ممتدا إلى ما لا نهاية؛ فالمكلوتية، على ما يتوهم، تجعل سلطانه يبلغ نهاية الاتساع؛ والجبروتية، على ما يتوهم أيضا، تجعل هذا السلطان يبلغ نهاية البأس؛ لذا، تلقَاه لا يتوقف في طلبه للسلطان عند حد معلوم؛ فكلما أحرز مُلكا أو قوة وتَمَكَّن، طمع في مزيد التمكن، محاولا بكل السبل المتاحة أن يحرز مُلكا آخر وقوة أخرى، ثم ينتقل منهما إلى ما هو أكبر منهما، وهكذا دواليك، لا ينتهي طمعه إلا بموته، شاهدا بسلوكه المتسلِّط على ميل دفين في النفس البشرية.

وكان من الطبيعي أن يتفطَّن إلى هذا الميل النفسي«توماس هوبز» الآنف الذكر، وهو الخبير بغرائز الإنسان، إذ يقول: «إني أضع في المقام الأول، باعتبارها نزوعا عاما لكل الناس، رغبةً دائمة غير مهادِنة في اكتساب سلطان بعد سلطان، رغبةً لا تتوقف إلا عند الموت»[23]؛ وإذا استحقت هذه الرغبة أن تنزل الرتبة الأولى، فما ذاك إلا لأن السلطان أحب إلى النفس من المال، بل أحب من الجاه نفسه ولو أنهما أشبه بالمتلازمين؛ إذ أن أيسر وسيلة لتحصيل الجاه هو تحصيل السلطان[24]، فضلا عن تحصيل المال ومثلِه مِن الشهوات والملذات كثير؛ وقد يوجد الجاه، ولا سلطان كبير معه، فضلا عن المال؛ وقريب من هذا الوصف لحب السلطان ما ذهب إليه «مُنتسكيو»، أحد أعلام فلسفة السياسة الفرنسيين، حين يقول: «إنها لتجربة خالدة أن كل إنسان يملك سلطانا ينزع إلى الشطط فيه؛ ويمضي [على ذلك] إلى أن يجد حدودا؛ فمن يخطر هذا على باله! فحتى الفضيلة لها حدود؛ ولكي لا يتمكن أحد من الشطط في السلطان، يجب، بمقتضى ترتُّب الأشياء بعضها على بعض، أن يُوقف السلطانُ السلطان»[25].

والحق أن المتسيد لا يعبأ بالحدود وإنْ عَلِم بوجودها، حتى ولو كان حدَّ الموت المحتوم، بل إنه يشتهي السلطان كأنه لا يموت؛ وتوضيح ذلك أن حب السلطان هو من حب الربوبية، إلا أنه منقول بواسطة النفس عن أصله الفطري؛ وكما أن الرب هو المالك الذي لا يموت، فكذلك الإنسان المتسيد يزاول سلطانه، لا لكي يؤجِّل الموت إلى حين، وإنما لكي يعمِّر إلى أبد الآبدين، بل إنه يمارس هذا السلطان ويَغلو في هذه الممارسة، طمعا في الاقتدار على قهر

---

(23) قول وارد في كتاب هوبز "Leviathan"، صدَّرت به «روس» "RUSS" كتابها: **نظريات السلطة.**

(24) انظر:

Bertrand RUSSELL : **Le pouvoir**, p. 3.

(25) انظر:

Charles MONTESQUIEU : **De l'esprit des lois (في روح القوانين)**, Livre XI, chap. IV.

الموت؛ **فإرادة السلطان هي**، في آخر الأمر، **إرادة الانتصار على الموت**[26]؛ فالمتسيد يريد أن يتجاوز وضعية الإنسان المتناهية بممارسةٍ غير متناهية للسلطان، متوَهّما أنه أخذ بأسباب الخلود، بل متوهما أنه اكتسب حق الخلود؛ انظر كيف أنه يفنى في نشوة الحكم، حتى إنه ينسى سكرة الموت! وانظر كيف أنه يستغني بملكه وقوته ويطغى، حتى تأخذه العزة بالإثم والأذى! وانظر أخيرا كيف أنه يتحد بسلطانه اتحادا، فيرى بقاءه في بقائه وزواله في زواله، حتى إنه لو خُلِّي بينه وبينه لا يتركه ولو أفنى المحكومين والناس أجمعين!

بهذا الصدد، يجدر بنا أن ننظر فيما ادَّعاه بعض الفلاسفة من أن إرادة قهر الموت التي تتجلى في بسط السلطان على الآخرين متفرّعةٌ على جهاد النفس الذي يتجلى في السلطان على الذات[27]؛ إذ لولا تسيُّد الإنسان على ذاته، لَما تأتَّى له أن يتسيَّد على غيره؛ وهذا الادعاء في غاية الفساد؛ لقد اشتهر عن الفيلسوف الألماني «فريدريك هيغل» ما يُعرف بـ«جدلية السيد والعبد»[28]؛ ومجمل هذه المسألة أن الإنسان تَملِكُه الرغبة في أن يجلب الاعتراف لنفسه، ولا يمكن أن يعترف به إنسان مِثْلُه إلا إذا استطاع أن يعبّده له؛ ولا سبيل إلى تعبيد أحدهما للآخر إلا إذا دخلا في صراع مرير يخاطران فيه بحياتهما، ثم تَمَكَّن أحدهما من أن يَغلب الآخر غَلْبا مبينا؛ فيكون الغالب هو السيد الذي لم يَخش اقتحام الموت، ويكون المغلوب هو العبد الذي يَدين له بحياته، معترفا له بالسيادة عليه؛ فلولا أن السيد جاهد نفسه، حتى روضَّها، زاهدا في الحياة، بل روّض الموت، بحيث عاد لا يبالي به، لما مَلك القدرة على أن يتحدى خصمه في منازلة فاصلة، وأن يقهره بلا هوادة، منتزعا منه الإقرار بعبوديته له؛ نورد على هذه المسألة التي كادَ أن يرى فيها المفكّرون مسلَّمة لا تقبل الشك الشُّبُهات التالية:

---

(26) انظر:

Yves LEDURE : **Conscience religieuse et pouvoir politique** (**الشعور الديني والسلطة السياسية**), pp. 127-128.

(27) «روس»، المصدر السابق، ص. 262-264.

(28) انظر:

Friedrich HEGEL : **Phénoménologie de l'esprit** (**ظاهريات الروح**).

أ. لا نُسلّم بأن «السلطان على الذات» هو نتاج رياضة روحية حقيقية يتعاطاها الإنسان ـ أو قل نتاج مجاهدة؛ فحقيقة «السلطان على الذات» هي أن الذات تبلغ النهاية في الانتساب إلى نفسها، جامعة إلى الشعور بالمِلك الواسع للذات الشعور بالقوة القاهرة لها؛ بينما الواجب في الرياضة الروحية ـ أو المجاهدة ـ أن ترفع همة الإنسان عن أن ينسب إلى نفسه شيئا، فضلا عن ادعاء القوة في هذه النسبة؛ فيلزم أن متعاطي الرياضة الروحية لا سلطان له على نفسه من نفسه، وإنما سلطانه عليها من ربّه، فتكون حقيقة هذا السلطان الأخير هو أنه تعبُّد خالص للإله، لا تسيُّد باطش للنفس؛ فإذن المتعاطي للمجاهدة ليس أبدا سيدَ نفسه، وإنما سيدُ نفسه ربُّه وحده.

ب. لا نُسلّم بأن «السلطان على الذات» يُورّث «السلطان على الغير»؛ وبيان ذلك أن السلطان على الذات ـ كما اتضح أعلاه ـ لا يكون بعمل الذات عينها، وإنما بفضل ربّها، وإلا ورّثها طغيانا لا يليق بمقامها، وهي مطالَبة بأن تجاهد نفسها؛ ولئن صح أن الذات لا سلطان لها على نفسها، فلَأن يصح بأن لا سلطان لها على الغير من باب أَوْلى؛ فإذا كان ديدنها أن لا تنسب إلى نفسها ما يبدو أنه، في الظاهر، لها، فكيف يمكن أن تنسب إلى نفسها ما ليس لها في الظاهر، ولا، بالأحْرى، في الباطن! ناهيك عن أن تَنسُب إليها التوسع في مِلكه ـ أي سلطانا ملكوتيا عليه ـ والقدرةَ على قهره ـ أي سلطانا جبروتيا عليه.

ج. لا نُسلّم بأن السلطان على الغير المنسوب إلى الغالب في معركة الاعتراف سلطان حقيقي، وإنما هو سلطان وهمي؛ وهذا الاعتراض مأخوذ من الصفة الجدلية للعلاقة بين السيد والعبد والتي أقر بها «هيغل» نفسه؛ فما أن ينتزع الغالب الاعتراف، حتى يترك أسباب العمل كليا، مستسخرا جسم المغلوب لها، فيتولى المغلوب هذه الأسباب بحكم عبوديته له، مُمكِّنا سيده من ثمرات عمله ليستمتع بها كيف يشاء؛ غير أن هذا التسيد الذي يَزين ظاهرَ الغالب تحته تعبُّد باطن يشينه، وذلك من وجهين: **أحدهما** أن هذا السيد أصبح في معاشه عيالا على عبده؛ إذ لولا كدّ هذا العبد في تغيير الطبيعة، لما استطاع سيده تلبية حاجاته الحيوية، بحيث يكون العبد واسطة بينه وبين الطبيعة؛ فيتحتَّم أن يكون

السيد تابعا لعمل عبده؛ وهذا يعني أن هذا السيد، في حقيقة الأمر، ليس إلا عبدا لعبده؛ فعبوديته أبعد وأنكى؛ **والوجه الثاني**، أن العبد، في تحقُّقه بالعمل، يُغيِّر عالم الطبيعة تغييرا إنسانيا؛ وبفضل هذا التغيير الإنساني للطبيعة، يتغير هو نفسه، منتهيا بانتزاع حريته، في حين أن السيد، بحكم تركه للعمل، لا يسهم في تحرير نفسه من سلطان الطبيعة، فضلا عن تحرير غيره منه؛ وبذلك، فإنه لا يقدر على صنع التاريخ والسير به إلى غايته، كاشفا معناه كما يصنعه عبده ويسير به.

2 . 1 . 4. السلطان مقدس؛ لقد اتضح كيف أن المتسيد بنزوعه إلى الإحاطة يرتقي بسلطانه من رتبة المُلك إلى رتبة الملكوت، وبنزوعه إلى الجلالة يرتقي به من رتبة القهر إلى رتبة الجبروت؛ كما اتضح كيف أن الدافع إلى هذا النزوع النفسي المزدوج هو وجود الرغبة لديه في أن يُسند إلى ذاته كل شيء، ممارسا النسبة، وأن ينقل إلى عالمه المرئي خصوصية العالم الغيبي، ممارسا التغييب؛ يترتب على ذلك أمران: «تقديس السلطان» و«تأليه المتسلِّط».

أ. **تقديس السلطان**؛ لما غدا العالَم المرئي ينزل، بسبب التغييب الذي يقوم به الفاعل السياسي، متسيدا كان أو «مستسيدا»[29]، منزلة العالم الغيبي، صارت أوصاف «التعالي» و«التنزيه» و«الاتساع غير المتناهي» و«القهر غير المحدود» التي تقوم أصلا بسلطان العالم الغيبي قائمة كذلك بسلطان العالم المرئي؛ وبيّن أن هذه الأوصاف علامة على قداسة الموصوف؛ فإذن قيامها بسلطان العالم المرئي يجعله سلطانا **مقدسا**؛ ولما كان التقديس يتطلب التعظيم والتكبير، بات هذا السلطان أعظم وأكبر سلطان يمكن أن يتصوره المتسلَّط عليهم؛ وقد أجاد «هوبز» في بيان هذا السلطان الأكبر، قائلا: «من الواضح تماما، في نظري، أنه ـ بحسب العقل كما بحسب الكتاب المقدس ـ أن السلطان السيادي[30]، سواء أكان بيد إنسان واحد كما في النظام المَلكي أم كان

---

(29) «المستسيد» (لو أن الاشتقاق الصحيح هو «المستسود») أي طالب التسيد، مع العلم بأن كل فاعل سياسي يطلب التسيد.

(30) انظر:

Thomas HOBBES, **Leviathan**, trad. F. Tricaud, Paris, 1971, p. 6.

بيد جماعة كما في الجمهوريات الشعبية، هو بحيث لا يمكن أن نتخيل أن الناس يقيمون ما هو أكبر منه؛ ومع أنه يمكن أن نتخيل كثيرا من النتائج السيئة لسلطان غير محدود إلى هذا القدر، يبقى أن نتائج غيابه أسوأ منها بكثير، هذا الغياب الذي يماثل حرب كل واحد على جاره [. . .] وكل من يحاول أن ينقص منه، معتبرا أنه سلطان كبير فوق الحد، يتعيّن عليه أن يخضع لِسلطان ثان قادر على أن يحُدَّ من الأول، إذن [أي أن يخضع] لسلطان أكبر منه»[31].

ب. **تأليه المتسلِّط**؛ إذا أضحى السلطان المرئي مستحقا للتقديس، فما الظن بالمتسلِّط (أو المتسيد) حتى ولو اتخذ صورة الدولة ذات المؤسسات؟ فلا شك أنه أوْلى بهذا التقديس، لأنه هو الأصل في قيام هذا الوصف بسلطانه، إذ هو الذي «تغيّب» قبل أن «يُغيِّبه»؛ وعلامة تغيُّبه أنه يتشبه بالإله المَلِك القهار، متألِّها بأقوى ما يكون التأله، حتى سماه «هوبز» باسمٍ يعبّر تناقضُه على هذا السعي المحال، وهو «الإله الميّت»؛ وعلامة تغيِيبه أنه يُغطّي سلطانه بأوصافه الإلهية كالملكوتية والجبروتية، بحيث لا ينازعه في الاتصاف بها سلطان آخر، إذ لا سلطان أكبر منه؛ كما لا ينازعه في تألهه أحد، إذ لا متسلط أكبر منه؛ وإذا المتسيّد نزل مقام التأله، باسطا سلطانه المطلق على عالمه المملوك والمقهور والذي تجرّد من صفته المرئية وتغيّب بالكلية، استوى على عرش الأرواح استواءه على عرش الأجسام، يَستحيي من المحكومين من يشاء، ويميت منهم من يشاء، معجلا آجال بعضهم ومؤجلا آجال غيرهم، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون عن موتهم، فضلا عن حياتهم كما لو كانوا يختارونه اختيارهم لحياتهم؛ هذا إن أتى لهم بالموت على قانونه، وإلا فقد يأتي لهم به من كل جانب، لا يموتون ولا يحيون؛ إذ يُذيقهم ألوانا غير مسبوقة من الموت اختاروها، بحسب منطقه، بأفعال منسوبة إليهم قبل أن يموتوا الموت الأخير الذي اختاروه، هو الآخر، بآخِر فعل من هذه الأفعال[32].

---

(31) انظر «هوبز»، نفس المصدر، ص. 219.

(32) تدبر الآية الكريمة: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ =

وهكذا، فإن المتسيّد المتأله لا يتحقق بتمام ألوهيته حتى ينتزع القدرة على الإيجاد والإعدام، بل حتى يشهد نفسه مزهقا الأرواح وسافكا الدماء؛ أما من بقي على الحياة التي وهبها الإله الحق له، فكأنما هو الذي أحياه؛ إذ كان بمقدوره أن يميته، ولكنه لم يفعل، مُمتنّا عليه بالبقاء كما لو أن الحي من الناس محكوم عليه بالموت الموقوف؛ فيصير الإحياء، عند المتسيد المتأله، هو مجرد تعليق الموت، أي «الاستحياء إلى حين»؛ ومهما يكن الأمر، **فإن الإماتة هي الأصل في سلطان المتأله**؛ ألا ترى كيف أنه يسوق، غير مبال ولا متردد، الآلاف المؤلفة من الأبرياء إلى الموت المحتوم، دفاعا عن حكمه وتثبيتا لسلطانه! فما الظن بأولئك الذين حامت حولهم شبهات السخط على العبودية، فضلا عمن لبَّسوهم تُهَم المساس بأمن الدولة والإضرار بنظام الحكم، علما بأن الدولة هي بمنزلة الإله والحكم بمنزلة سلطانها! فمن أساؤوا إليهما ولو غيرَ متعمّدين، فكأنما أساؤوا إلى الإله الأكبر ذي السلطان الأكبر؛ فحينذاك، لا يشفي غليل المتسيد المطلق أن يموتوا موتا واحدا، بل لو استطاع أن يُديم سكرات موتهم إلى أبد الآبدين، أو يميتهم موتا لا كالموت، ثم يحييهم حياة لا كالحياة، مقلّبا عليهم الموت والحياة أطوارا مادام سلطانه قائما، لم يكن ليستكثر هذا العقاب الشديد، ولا هذا العذاب المهين، في حقهم وحق من يليهم[33].

ومتى عرفنا أن الإنسان فُطر، بفضل ذاكرته الأصلية، على نوعين من المعاني أو القيم: «قيم جالبة»، وهي التي يستجلب بها الخير لنفسه؛ و«قيم دافعة»، وهي التي يستدفع بها الشر عن نفسه، تبيّن لنا أن الإنسان، من حيث هو مستودع هذه الذاكرة، أكرَم من أن يتعبَّده إلى الأبد متسيّد، مهما تألَّه وتكبَّر،

= رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (الآية 258، سورة **البقرة**).

(33) حسبك البيت الشعري لابن هانئ الأندلسي:

«ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم، فأنت الواحد القهار».

وأقوى من أن يسحق إرادته سلطان، مهما تمكَّن وتجبّر؛ ولعل أرسخ شعور إنساني نشأ من القيم الدافعة التي تحفظها هذه الذاكرة هو «النفور الشديد من الظلم»(34)؛ لذلك، ما انفك الإنسان، عبر تاريخه ومنذ مطلعه، يجاهد تقديس السلطان، فضلا عن تأله المتسلط، حتى يَحُدَّ من مفاسد الطغيان ويُقيّد أسباب الاستبداد، ناهيك عن الظلم الأعظم، ألا وهو التعبد لغير الله، أي للطاغوت! وليس هذا موضع التطرق لهذه الحدود والقيود التي تَوالى وضعُ الإنسان لها إلى حين أن تجمَّعت في ضوابط السلطان «الديمقراطي»، وهو الذي لم يَعُد فيه السلطان، من حيث المبدأ، يتقمصه الأفراد والأفذاذ كما كان الأمر من ذي قبل، وإنما يتحدد بنظام متكامل من البنيات القانونية المحدَّدة التي تحاول ضبط مختلف العلاقات العامة والخاصة.

لكن هيهات أن يتغافل أو يتكاسل المتسيد المتأله إلى غاية أن يشعر بأن كيانه يتضاءل أو أن سلطانه يتآكل، لأن القاعدة المقررة عنده هي أن يستبق هذا المآل ويتحوّط لنفسه ولحكمه؛ وإذا أخذ المحكومون يَعون ما يَنزل بهم من ظلم التأله، فما أن يستطلع الحاكم المتسيد العلامات الأولى لهذا الوعي، حتى يَهُبَّ إلى استعادة قدسية الكيان وهيبة السلطان، بل إنه قد يغلو كثيرا في هذه الهبَّة الدفاعية ــ بلْهَ الانتقامية ــ فيأخذ في توسيع مساحة التقديس وفضاء التسلط؛ فلا يكتفي بإزهاق الأرواح، ذاهبا بالأبدان معها، بل يتعدَّاه إلى إماتة النفوس، مُبقيا على الأبدان؛ وإماتة النفوس شرٌّ من إزهاق الأرواح، لأن بقاء سلطانه يَحصُل ببقاء أجسام بلا نفوس حية، يتصرف فيها ويُسخّرها كيف يشاء، في حين أن زُهوق الأرواح فيه نُفوق سلطانه.

وإذا اتفق أن ذَهَل هذا المتسلط عن قاعدته، وفاتَه الاحتياط لمستقبله ــ وقد اشتد لدى المحكومين «النفور من الظلم»، مؤديا إلى تهديد كيانه وسلطانه بهتك ستار القداسة عنهما وإنهاض الهمة لإقامة العدل في البلاد ــ فإنه لا يعدم

(34) الظلم هنا بالمعنى الأعم، إذ يدخل فيه الشرك؛ تدبر الآية الكريمة: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (الآية 13 سورة **لقمان**).

الوسائل والحيل لدفع هذا التهديد الذي باغته؛ ولا حيلة أفضل عنده من أن يقاوم هذا الشعور بالظلم بشعور فطري مِثْله، قد لا يقل عنه دفعا للشر؛ وهذا الشعور الدافع هو بالذات «الخوف».

2.2. السلطان وممارسة التخويف؛ معلوم أن الخوف عبارة عن انقباض مُؤلم يَحصل في قلب الإنسان، توقُّعا لحدوث مكروهٍ ما في المستقبل؛ ولقد أُودِع الخوفُ فطرةَ الإنسان باعتباره وسيلةً روحيةً توصّله إلى نفس المقصد الرباني الذي تُوصّل إليه المعاني المودعة فيها، كل واحد منها على طريقته الخاصة، والذي هو «التعبّد لله وحده»؛ فيكون «الخوف من الله» عبارة عن حصول انقباض أليم وتضاؤل شديد في قلب المؤمن تحت هيبة الذات القدسية وجلال سلطانها المطلق؛ فينتهض الإنسان إلى مَحابّ الله يأتي بها وإلى مغاضبه يكفُّ عنها، متداركا ما فاته ومستعدا ليوم لقائه؛ وقد اشتهر الثبات على هذه الاستقامة في السلوك، امتثالا للواجبات واجتنابا للمحظورات، باسم يفيد معنى «الخوف»، وهو «التقوى»؛ فلا تقوى، إذن، بغير خوف؛ ثُمّ إنّ الخوف لا يَحصُل للمتقي إلا لكونه اكتسب معرفة بالله على قدره؛ وحينئذ، يستحق خوفُه أن يُسمّى «خشية»؛ فلا خشية إلا مع وجود العلم(35)؛ وعلى هذا، فإن الخوف من الله يحمل على الفرار إليه والقرب منه، معرفة بقَدْره، على عكس الخوف مما سواه، فإنه يحمل على الفرار منه والبعد عنه، معرفة بخَطره.

أما تعامل المتسيد المتأله مع الخوف، فشأن آخر؛ فمحال أن تكون الغاية من الخوف عنده هي تمكين الخائف من التعبد لله؛ ، إذ كيف يجوز ذلك وهو الذي يمارس التسيد في منتهاه، منازعا السيد الحق في وصف «الألوهية»! ولا يُفترَض في هذه المنازعة أن تتخذ صورة إنكار صريح لألوهية هذا السيد الحق، أو صورة إقرار بالإشراك به في ربوبيته؛ إذ يكفي في حصولها أن يتعاطى تغييب ذاته، رافعا لها إلى رتبة الذات المنزَّهة، وأيضا تغييبَ سلطانه، رافعا له إلى رتبة

(35) تدبر الآية الكريمة: «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء** إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (الآية 28، سورة **فاطر** 35).

السلطان المطلق؛ وهذا التغييب المزدوج، بالذات، هو الذي ما فتئ يمارسه مع المحكومين بأشكال مختلفة، منها الجلِي الذي لا غبار عليه، ومنها الخفي الذي لا يُتفطّن إليه؛ من هنا، يتضح أن الغاية من الخوف التي تعمل تصرفاتُ المتسيد على توجيه المحكوم إلى التعلق بها، وطلب التوصل إليها هي: «أن يتعبَّد له تعبّده لله»، حتى إذا تعارض التعبُّدان، تعيَّن عليه ترجيح التعبد للمتسيّد؛ وعندئذ، يمارس المتسيد على المحكوم إرادته القاهرة بوصفها إرادة الله نفسها، لا يبالي بيقين المحكومين بأنها تخالف الإرادة الإلهية، وأنهم يعصون الله بالامتثال لإرادته؛ ولا ينفع أن يقال إن طاعة المتسيّد لا تُعارض طاعة الله، إذ لا يخلو أحد الأمرين، إما أن إرادة المتسيد هي إرادة الله، فلا تكون طاعة أوامره إلا طاعة لأوامر الله نفسه، فهو إنما يطاع تبعا لطاعته لله(36)؛ وإما أن إرادة المتسيد هي إرادة غير الله، فلا تكون طاعة أوامره إلا تعبدا لغير الله؛ لكن المتسيد، مع كونه غير الله، يأبي إلا أن يغيّب أوامره، رافعا لها إلى رتبة الأوامر الإلهية.

يلزم من هذا أن الخوف الذي يريد أن يَبُثَّه المتسيد المتأله في نفس المحكوم ليس أبدا الخوف من الله، وإنما الخوف منه هو كإنسان متأله؛ وهكذا، فإن الخوف وسيلة نفسية كبرى يتوصَّل بها المتسيد إلى حفظ تسلُّطه على المحكومين؛ فأشبَه، في الظاهر، السوط الذي يسوق به الراكب دابته؛ ولكي يُحصِّل المتسيد هذا السوط الداخلي، فإنه يعمد إلى توسيع مختلف شبكات التسلط في كيان المجتمع، شرطةً ضاربة، وجيشا قويا، وقوانين صارمة، وقواعد متشددة، وتنظيمات معقدة، وعقوبات جمة، وأجهزة إدارية هائلة؛ وقد لا يكتفي بذلك، لأنه من المحتمل جدا أن يتحايل المحكومون على هذه الشبكات التسلطية

(36) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً» (الآية 59، سورة **النساء**)؛ واضح أن هذه الآية تجعل طاعة أولى الأمر في ضمن طاعة الرسول، إشعارا بأن أولى الأمر إنما يطاعون متى أطاعوا هم أنفسهم الرسول، صلى الله عليه وسلم.

الخارجية، على تراكمها وتداخلها، فلا يطبِّقون، مهما استطاعوا تجنُّب عين الرقيب، متطلباتها على شروطها؛ وحتى إذا طبَّقوها على وجهها، ردُّوا هذا التطبيق إلى مغلوبيتهم، بحيث تبقى طاعة المتسيد نسبية وغير مؤكدة؛ لذلك، يلجأ المتسيد إلى وسائل أخرى مثل الإعلام والتربية والتظاهرات والشعارات وغيرها لجعل المحكومين يستضمرون هذه القيود والضوابط الخارجية، مولّدة في نفوسهم الشعور بالخوف من الخروج عنها كأنما هو سوط داخلي يسوقهم إلى احترامها، فتصير طاعتهم للمتسيد مؤكدة ومستمرة.

ولما كان المتسيد يريد أن يُخاف مثلما يُخاف الإله الحق، ممارسا التغييب على ذاته، فقد نقل الخوف من صورته الروحية الأصلية إلى صورة نفسية سياسية؛ فيلزم أن الخطر أو التهديد الذي أراد المتسيد أن يتوجَّس منه المحكوم خيفة ليس أبدا فقدان القرب كما في الخوف الروحي الذي هو الخوف من الله، وإنما فقدان الشيء المنسوب، ما دامت النفس، وقد أضحت الآن محل الخوف، عبارة عن «الأنا من حيث إنها تَنسُب الأشياء إلى ذاتها»؛ فإذن الخائف، بمعناه النفسي، هو كل من خاف أن يلحقَ كلَّ ما يَنسُب إلى ذاته شرٌّ في الاستقبال، بدءا من أناه؛ أو قل، بإيجاز، «الخائف مَن خشي على الشيء المنسوب إليه».

وعلى هذا، فإن حقيقة الخوف من المتسيِّد هي أنه «خوف على المنسوب من المتسيد»؛ وإذ عرفتَ هذا، فاعلمْ أن الخوف على المنسوب ليست له صورة واحدة، بل يتخذ صورا مختلفة؛ فلننعطف الآن على توضيح أربع أساسية، وهي كالتالي:

2.2.1. الخوف من القتل؛ لَمّا أُشرِبَ قلبُ المحكوم بالخوف على نسبته، توهَّم ما أغراه باللجوء إلى سلطان يدفع عنه هذا الخوف، ويؤمِّن ما نَسب إلى ذاته؛ وقد تَمثَّل هذا الوهم في أنه تخيّل أنه كان يعيش عيشة ملؤها الخوف على المنسوب الأول، متمثلا في روحه، أي عيشة يملأها «الخوف على روحه»؛ إذ كان لا يفارقه، لحظةً، هاجس الخوف من أن يموت مقتولا؛ ذلك أن البشر، في هذه الفترة السابقة على السلطان، يُظنُّ أنهم كانوا يعيشون في ظل سلطان الطبيعة الذي عُرف باسم «حال الطبيعة»، وهي حالُ فوضى شاملة لا قوانين

فيها، بل قانونها الوحيد هو قانون الأقوى، ولا حدود للحرية فيها، بل حدها الوحيد هو أن يحفظ الواحد حياته بأي وسيلة كانت، حتى غدا الجميع محاربا يقاتل الجميع وغدا كل إنسان ذئبا يفترس أخاه الإنسان[37].

والواقع أن هذا الوهم لم يكن لينسُجه خيالُ المحكوم نفسه من تلقاء نفسه، ذلك لأنه، وهو يتمتع بحرية كاملة في حفظ حياته، لا قدرة له على تصوّر سلطان ينقصها من أطرافها، إلا أن يكون قد وُجِد هذا السلطان من قبل، ويكون هو قد رأى بأمّ عينه حسن تصرّفاته؛ بل لا رغبة له ألبتة في أن يضيِّق على حريته بسلطانٍ لو أُعطِي قوة، لأحب ثانية وثالثة بغير نهاية، وهو الذي لا يريد أن يتعبَّد إلا لله وحده؛ ومن يتعبَّد له سبحانه، كيف يخاف سواه أو يلجأ إلى سلطان غير سلطانه! فإذن لا بد أن يكون قد حمله على هذا الوهم طرف آخر حال بينه وبين عقله؛ وما هذا الطرف الثاني إلا المتسيّد نفسه، إذ أوهمه بأنه هو وحده القادر على أن يدفع عنه شرَّ الموت قَتلا، بل أوهمه بأن هذا القتل آت لا محالة لولا سلطانه، وبأن الخوف منه واجب لا يُترك، حتى يضطره إلى سلطانه، فيزداد بذلك ملكوتُه سعة وجبروتُه شدة؛ «ينبغي للمتسيد ـ كما قال أحد أبرز المشتغلين بهذا الموضوع ـ أن ينشىء الخوف من الموت في حال الطبيعة كما ينشىء الخوف من سلطانه القهري، ويجعل منهما الأسباب الأولى لخشية رعاياه»[38].

وعندئذ، فالخائف من الموت بالقتل إنما هو الخائف على روحه من أن يَسلبها منه المتسيّد متى تَرك واجب اللجوء إلى سلطانه؛ فإذن الخوف من القتل هو، في نهاية المطاف، خوف من المتسيّد الذي لا يقبل أن يُستَغنَى عنه في أي حال.

2.2.2. الخوف من القهر؛ لا يزال المتسيّد يُلح في الإيهام والإغراء، حتى يرضخ المحكومون، آخذا منهم ميثاقا بموجبه يحفظ حقوقهم، بدءا من

---

(37) الإشارة هنا إلى نظرية «توماس هوبز» السالف الذكر.

(38) انظر:

Càrey ROBIN : **La peur, histoire d'une idée politique (الخوف، تاريخ فكرة سياسية)**, pp. 59-60.

حقهم في الحياة وحقهم في الأمن، مقابلَ أن يُلقوا قيادهم إليه، وينطرحوا بالاستسلام بين يديه؛ لكن ما أن ينتزع المتسيد منهم هذا الميثاق، حتى يُسفِر عن وجهه الحقيقي، محتجا بأنه، على عُلوّ رتبته على رتبتهم، لا يضمن وفاءهم بمقتضيات هذا الميثاق؛ وحتى يسوقهم إلى الوفاء بهذه المقتضيات، لا بد أن يكون سلطانه متفردا بالقوة، فلا يزاحمه فيها أحد؛ ثم لا بد أن تبلغ هذه القوة درجة القهر، فلا يفلت من عقابه أحد؛ ثم لا بد أن يشتد عنف هذا القهر إلى أن يولِّد الخوف في النفوس، فلا يأمن مكره أحد؛ ثم لا بد أن يشتد هذا الخوف من العنف إلى أن يصير خوفا من مجرد التهديد بالعنف ـ أي يصير «رُعبا» ـ فلا يَسأل عن أمره أحد؛ وهكذا، يتحول المتسيد من آخذ للميثاق إلى واحد قاهر فوق مَن أعطوه هذا الميثاق، يتوعدهم بجبروته؛ فهو إذن ليس قائما على حفظ أمنهم بقدر ما هو قائم على حفظ قهرهم، منتجا للخوف بين أظهرهم؛ والخوفُ من القهر ـ أو الخوف من العنف ـ أشد من الخوف من الموت، لأن الخائف من الموت قد لا يخاف القهر، في حين أن من يخاف القهر، فإنه، بالأوْلى، يخاف الموت.

وبإيجاز، إن الخائف من القهر إنما هو الخائف على بدنه ـ فضلا عن روحه ـ من أن يمارس عليه المتسيّد عنفه متى شاء وكيف شاء؛ فإذن الخوف من القهر هو، في النهاية، خوف من المتسيّد الذي لا ينجو من عُنفه أحد.

وقد اعتقد «منتسكيو» أنه لا يدفع الخوف من القهر في أبشع صوره، وهو الرعب، إلا قوة النفس أو قوة الشعور بالذات؛ وهذا اعتقاد باطل، وبيان ذلك أن النفس هي التي ورّثت للمحكوم هذا الخوف؛ فما دامت تتحدّد بالنسبة الذاتيه، أضحى مدلول «قوة النفس» هو زيادة ما تنسُب إلى نفسها من الشهوات والأغراض والحظوظ والعلائق؛ والخوف هو في أصله ـ كما تقدم ـ خوف على النسبة؛ فيلزم أنه مهما قويت النفس، أي زادت نسبتها الذاتية، زاد الخوف على هذه النسبة؛ أو قل، بإيجاز، **كلما قويت النفس، اشتد خوفها**؛ وإذا بطل هذا الاعتقاد، لزمت صحة نقيضه، وهو: **كلما ضعفت النفس، قل خوفها**؛ ولا يضمحل هذا الخوف كليا إلا إذا استطاع المحكوم أن يقهر نزوعه إلى النسبة

النفسية، واسترجع الروح التي هي محل المعاني الفطرية؛ وهذه الروح، على خلاف النفس، لا نسبة فيها؛ وحينئذ، يكون الإنسان قد ارتقى مرتقى قطعَ علاقتَه بكل المنسوبات، فلا يَخاف، بعد هذا القطع، فَقْدَ أي شيء؛ إذ لم يعد يَنسُب إلى ذاته أي شيء، لأن المالك لكل شيء عنده هو الله وحده[39].

2.2.3. الخوف على الخوف؛ ليس للمتسيد وجه واحد في ممارسة قهره، بل وجوهٌ لا تفتأ تتجدد وتتعدد، بدءا بكونه حافظ الميثاق وحارس القانون، وانتهاء بكونه مالك الرقاب ومزهق الأرواح، مرورا بأساليب ماكرة كثيرة ظاهرها كريمُ خدمة المحكوم، وباطنها شنيع استخدامه؛ وليس في هذه الأساليب القهرية أنجع تخويفا من إيهام المحكوم بوجود عدو ـ أو أكثر ـ يتربص به أو يترصد له، نظرا لأن الشر لا يتمثل في شيء تَمثُّله في العدو؛ فالحرب ـ وهي أخوف ما يخافه الإنسان ـ لا تكون إلا مع عدو مبين.

ولا يزال المتسيِّد يتفنَّن ويتلوَّن في قهره ويتمادى في ابتكار أسباب التخويف، حفاظا على قبضته للملكوت، حتى يضحى الخوف **حظّ** كل محكوم، لا يبرح قلبَه، فيصير المحكوم هو نفسه ينتج الخوف في مجتمعه كما ينتجه المتسيد، بل يصير يخاف مما يجب أن يأمن معه كـ«خوفه من العدل» أو مما يدفع عنه الخوف ذاته كـ«خوفه من حريته»، بل، أدهى من ذلك، يصير **يخاف أن لا يخاف**، جاعلا من الخوف **منسوبا جديدا** يُضاف إلى ما كان يُخاف عليه، بل إنه يغدو **يسأل الخوف حيث لا يجده** كأن الحياة بلا خوف ممات؛ وهكذا، تأخذ ثقافة الخوف تنتشر في أوساط المجتمع، يسوّق لها الإعلاميون، ويُنظِّر لها المفكرون، ويدعو لها المناضلون، ولو بمفاهيم أخرى وتحت أسماء غير اسم «الخوف» أو أسماء قريبة تزيد أو تنقص عنه إيلاما وتعنيفا مثل «الفزع» و«الهلع» و«الذعر» و«الرعب» و«الرهبة»؛ ولعل من أبرز المفاهيم المتداولة التي تُروّج لهذه الثقافة القهرية ما يلي: «قلق الجمهور على المستقبل» و«خشية الناس من تطور الأحداث» و«انزعاج المواطنين من الإجراءات المتخذة» و«ترقُّب الملاحظين

(39) سوف يأتي، بإذن الله، تفصيل الكلام في هذه المسألة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

لمزيد التدهور في الأوضاع» ولو أنها تبدو في الظاهر مفاهيم إيجابية، حيث إنها تَحُثّ على الحذر واليقظة، وتستثير ردود أفعال تحاول درْء أسباب الضرر المحتمل.

والواقع أن المتسيد، بهذه الثقافة المشتبِهة، يرفع الخوف النفسي إلى مرتبة الخوف الروحي، ناقلا إليه صفاته الغيبية، أو قل، باصطلاحنا، «يُغيِّب» الخوف؛ ومعلوم أن الخوف الروحي مطلوب ومرغوب فيه، لأنه أساس الحرية والانعتاق؛ فمن يخاف الله، لا يخاف أحدا سواه، تاركا كليا التعبد له؛ وإذا ما تيسّر للخوف النفسي تمام انتحال هذه المنزلة الغيبية، صار يُخاف على ذهابه كما يُخاف على ذهاب الخوف الروحي، ظنا بأنه ينهض بوظيفته في تحرير الذات؛ وليس الأمر كذلك، لأن الخوف النفسي على الخوف، مهما تغيّب وتنزَّه، يبقى نقيضا صريحا للخوف الروحي على الخوف؛ فهذا آخذ بأسباب المطلق، صدقا وعدلا، فلا يسعه إلا أن يحرِّر الخائف من كل ما يُعبّده لغير الله؛ وذاك منتحل لهذه الأسباب، افتراء وظلما، فيُعاقَب الخائفُ بمزيد التعبد للمتسيد ولمن دونه؛ فيكون هذا الخوف الثاني، على الحقيقة، خوفا على العبودية، لا خوفا على الحرية.

وباختصار، إن الخائف على الخوف إنما هو الخائف الذي بالغ في استضماره لتقلبات قهر المتسيد، حتى ملكت عليه جوانحه، فضلا عن جوارحه، فحسِبها أسبابا خفية للتوصل إلى الحرية؛ فإذن الخوف على الخوف هو، في النهاية، خوف على التعبد للمتسيّد الذي يُعتَقد أنه الحافظ للحرية.

2.2.4. الخوف على المتسيد؛ لا يزال المتسيد يتعهد ثقافة الخوف بالخدمة والرعاية، موسّعا نطاق تأثيرها في المجتمع، ومثبِّتا جذورها في تاريخ الأمة، حتى يبلغ بها حدها الأقصى، وهو أن يقوم بقلوب المحكومين الشعور بالخوف عليه هو نفسه كحاكم متسلِّط عليهم، سواء بالانقلاب أو بالتوارث أو بالانتخاب؛ فلا يهدأ له بال، ولا يطمئن إلى ولائهم، حتى يراهم يخافون عليه مقدار ما يخافون على أنفسهم، بل حتى يرى منهم الإلحاح الشديد في خوفهم عليه، وهم على تام العلم بمدى سلطانه وكامل التبيُّن لقدر جبروته، بل حتى

يؤثرونه على أنفسهم، فيكون خوفهم عليه أعظم من خوفهم على أنفسهم، وإلا فمن أين له أن يقدر على سوقهم إلى الحروب، مستأثرا بمعرفة أسبابها وأسرارها، وهم، مع ذلك، راضون بقراراته، بل فرحون بمآلاتها! وقد يزيد خوفهم عليه إلى حد أنهم يصبرون على شديد قسوته وقبيح مظالمه، محتسبين ما نالهم من الأذى عند ربهم، بحجة اتقاء شرور الفتنة؛ وما دَروا أنه لا فتنة أشد من ظلم الحاكم المتسيد، على الرغم مما يزعمون، خدمةً للحكام الظلَمة!

ولكن كلَّ هذا التحمّل، على قدره ومقداره، يَستقلُّ المتسيد شأنَه، ولا يجده يُوفي بما يستحقه من الخوف عليه، بل يريد أن يتعلق المحكومون بخوفهم عليه، حتى ولو لم يبادلهم نفس الخوف، بل ربما أبدى عدم خوفه عليهم، وإلا فكيف يستطيع أن يدفع بهم إلى إزهاق بعضهم أرواح بعض وهتك بعضهم أعراض بعض، من أجل بقاء سلطانه، فضلا عن بقاء شخصه، وهم، على ما ينالهم من شرور تصرّفاته، ساخطون على قلة حيلتهم في تمام إرضائه! ولكن هيهات أن يَرضى المتسيد بهذا الذي فَعَل بخوفهم، بل قد لا يَرضى حتى يكون قد جرّدهم من سلاح إرادتهم، فلا يشهدون إلا إرادته تأمرهم، فيطيعون ولا يبالون؛ بل، أدهى من هذا، حتى يكون قد سلخهم من لباس إنسانيتهم، فيتحركون تحرّك الآلات لا يعقلون، ولكن لا يحيدون؛ بل حتى يكون قد انتزع منهم نفوسهم التي بين جنوبهم، فلا يُميِّزون ما ينفعهم عمّا يضرهم، ولا، بالأحْرى، ما هو لِذاتهم عما هو لغيرهم.

ويا ليتَ المتسيّد الذي يفرض من الخوف عليه ما يفرض يتبيَّن ما هو عليه من شدة التكبر وحدة التجبر! لكنه يُصرّ كما لم يُصرّ قط على أن يبلغ ذروة التسلط على الخائف، منتحلا مقام الألوهية؛ فتراه متربّبا في ملكوته يُصدر إلى الخائف الأمر تلو الآخر كيما يأتي أفعالا يظلم فيها غيره ويظلم فيها نفسه؛ ولا يزال يُخرجه من ظلم إلى آخر أسوأ منه، حتى تستأنس نفسه بهذا الظلم، فيحسَبه العدلَ بعينه؛ تُرى مَن غيرُ المتسيد يعرف حقَّ كل محكوم من حقّ غيره؟ وكأنك بهذا الخائف يجزم، في سره، أنه لا أحد غيره، وأنه لن يكون هناك حاكم أعدل منه! عندها، ينزل المحكوم الدرك الأسفل الذي يجعله أصم وأعمى وأبكم،

فاقدا معنى خوفه فقدانه لتمييزه؛ **إذ يغدو خوفه على الحاكم عبارة عن خوف على الظالم؛ ولا خوف شر من هذا الخوف، إذ المخوف عليه ظالم والخائف ظالم مِثله**؛ والحال أن الأصل في الخوف على الشيء أن يكون خوفا على العدل كما أن الأصل في الخوف من الشيء أن يكون خوفا من الظلم؛ أو، على وجه الإجمال، **الأصل في الخوف هو الخوف على العدل من الظلم**؛ والمخاوف الأربعة السالف ذكرها يجري عليها هذان الأصلان؛ فالخوف من القتل خوف من ظلم القتل، والخوف من القهر خوف من ظلم القهر؛ في حين أن الخوف على الخوف خوف على العدل المظنون وجوده في الخوف؛، والخوف على المتسيد خوف على العدل المظنون وجوده في المتسيد، علما بأن الظن يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا.

ورُبَّ قائل يقول: إذا كان الخوف على الشيء خوفا على منسوب ذاتي قد يتخذ صورة مِلك لها، فكيف يصير المتسيد، وهو مالك الخائف عليه، مملوكا له بوجود خوفه عليه! قد يُظَن أن الجواب عن هذا الاعتراض يكون بالرجوع إلى «جدلية السيد والعبد» التي قال بها «هيغل»؛ والحق أن الحالتين تختلفان، لأن السيد، في هذه الجدلية، يصير مملوكا للعبد، لأنه ترك الشغل للعبد، مكتفيا باستهلاك ثمراته؛ إذ لولا أن العبد يعمل، لمَا أمكن للسيد أن يعيش، فيكون متبوعا لعبده من حيث يعتقد أنه تابع له؛ أما، في «جدلية الحاكم والمحكوم» هاهنا، فإن الحاكم المتسيّد لا يبرح يزاول التغييب في علاقته بالمحكوم؛ فيتعاطى نقلها من رتبتها النفسية إلى رتبة روحية، بحيث يصدق عليها ما يصدق على العلاقة الروحية التي تجمع بين الإله والمألوه؛ وظاهر أن المِلك لا يوجد إلا على مستوى النفس، لأن الأنا هي المالكة؛ أما الروح، فهي لا تعرِف مِلْكا، لأن المِلك كله لله؛ ولما رُقِّيَ المحكوم إلى هذه الرتبة الروحية المنتحَلة، فقَد الحقَّ في المِلك، لأن المِلك صار كلُّه للحاكم؛ فعلى هذا، إذا طالب المتسيّد المحكومَ بالخوف عليه، فإنما أراد حمله على أن يطيع إرادته طاعة العبد لإرادة ربه، مستغرقا في حبه استغراق العبد في حب ربه؛ فيلزم أن المراد بخوف المحكوم على الحاكم إنما هو الخوف على طاعة أوامره ـ مهما عظمت ـ من أن

يُخلّ بها، أي هو، في النهاية، الخوف على حبه لشخصه ـ مهما تعاظم ـ من أن يُقصّر فيه؛ ومعلوم أن المحب لا يكون أبدا مالكا، لأن المالك الحقيقي هو المحبوب، وهو، هنا، الحاكم المتسيد وحده.

وعلى الجملة، إن الخائف على المتسيّد إنما هو الخائف على أن يَرُدَّ المتسيد تفانيه في خدمته وفناءَه في حبه؛ فإذن الخوف على المتسيد هو، في آخر المطاف، خوف على التعبد للمتسيّد الذي حقُّه، بموجب تربُّبه، أن يُتعبَّد له.

2 . 3 . «الديمقراطية» والخوف؛ رُبَّ معترض يقول: «ليس كل سلطان يثير الخوف، ولا كل خوف من ورائه سلطان»؛ فهذا السلطان «الديمقراطي»، أفضل السلاطين التي ابتُلِيت بها البشرية، لا خوف معه؛ فلا نجد فيه خوفا من القتل، ولا خوفا من القهر، ولا خوفا على الخوف، ولا، بالأحْرى، خوفا على الحاكم المتسلِّط؛ جوابنا عن هذا الاعتراض يكون من الأوجه الآتية:

أ. أن هذه الأنواع من الخوف لا توجد في السلاطين المختلفة على شاكلة واحدة، ولا بمقدار واحد؛ فمثلا قد يكون الخوف من القهر في سلطان بكيفية مكشوفة أو مجمَّعة يلحظها الداني والقاصي، في حين يكون في سلطان آخر بكيفية مستورة أو متفرّقة لا يكاد يتبيَّنها إلا أهل المعرفة بمكر الحكم؛ وقد يكون الخوف على المتسلط في سلطان بقدر كبير أو بقدر مفروض يُكرَه عليه المحكومون إكراها، بينما يكون في سلطان ثان بقدر أقل أو بقدر منصوح به يتحمله المحكومون على مضض.

ب. أن هذه الأصناف من الخوف لا يبدو أنها تتخذ صورة واحده أو مقدارا واحدا في تاريخ السلطان «الديمقراطي» نفسه؛ إذ اختلفت هذه الأصناف من الخوف، صورة ومقدارا، باختلاف الأشكال التي اتخذها هذا السلطان في أقطار العالم؛ ولا كلام هنا عن بلدان العالم المتخلف التي لم تَعرف إلا أشكالا مشبوهة أو محرَّفة، بل مزيَّفة من هذا السلطان؛ فالراجح أنه يوجد، في بعض الأشكال السلطانية «الديمقراطية» في الأوطان المتقدمة، ما لا يوجد في بعضها الآخر، من وجوه وأقدار هذه المخاوف؛ حسبك الاختلافات التي تَكشِفها المقارنة بين «الديمقراطيات» داخل أوروبا، ناهيك عن المقارنة بينها وبين

«الديمقراطيات» في أميركا كـ«الديمقراطية» في الولايات المتحدة، ثم بينها وبين «الديمقراطيات» في آسيا مثل «الديمقراطية اليابانية».

ج. أن السلطان «الديمقراطي» كسائر السلاطين الأخرى يستعمل الخوف وسيلة لأغراض سياسية مختلفة، بدءا بدعم النظام السياسي القائم؛ إلا أنه، على خلاف هذه السلاطين الأخرى، لا يستأثر الحاكم المتسيد مع ثُلَّة من أعوانه بهذا الاستعمال للخوف، بل **يتوزعه مع المواطنين**، فيُسهمون، هم أيضا، في إنتاج الخوف واصطناعه داخل المجتمع كما يسهم هو فيه ويصطنعه؛ لكن إسهامهم يأخذ بطرائق ومقادير تختلف عن طريقته ومقداره؛ فعلى سبيل المثال، الفاعلون السياسيون اليمينيون يُخوّفون من هجوم جحافل المهاجرين؛ واليساريون يخوّفون من انبعاث السلوكيات الفاشية؛ والفاعلون الاجتماعيون، من جانبهم، يخوّفون من التراجع عن المكتسبات الاجتماعية، أو مِن التدهور في نظام الصحة ونظام التقاعد، أو مِن انهيار القدرة الشرائية وتدني مستوى المعيشة؛ أما الفاعلون الاقتصاديون كأرباب المقاولات، فتجدهم يخوّفون من فقدان القدرة على المنافسة وعلى التحكم في أثمان السوق، فضلا عن التهديد بتسريح أفواج من العمال؛ فواضح أن كل هؤلاء يجعلون من الخوف وسيلة للتعبئة الاجتماعية؛ فإذن لا غرابة أن يؤدي هذا الضرب من الخوف الجماهيري إلى قيام احتجاجات شعبية واسعة، وتظاهرات عملاقة في الشارع، وإضرابات مهنية متوالية، واعتصامات متواصلة في الأمكنة العامة، وبالتالي إلى بروز ما يُسمَّى بـ«الحركات الاجتماعية الجديدة»، وتسييس فضاءات ثقافية واجتماعية لم تكن تعترف بها أو تقبلها الاتجاهات السائدة للأنظمة «الديموقراطية»؛ بل أفضى هذا الخوف الجماهيري إلى قيام ثوراتِ جيلٍ على جيل أو جنس على جنس أو عرق على عرق في أكثر من بلد «ديمقراطي»، ولو أنها اتخذت في الغالب صورة هي إلى الانتفاضات السلمية أقرب منها إلى التمرُّدات العنيفة.

والرابع، أن توزيع إنتاج الخوف في السلطان «الديمقراطي» بين الطرفين: المتسيِّد والمواطنين، لا يلغي خوف الطرف الثاني من قهر الطرف الأول وإدارته؛ غير أن المتسيِّد أمكر من أن يُظهر خوفه من انعكاس هذا الخوف على

مستقبله الانتخابي، مؤديا إلى موته السياسي؛ لذلك، يسارع إلى دفع خوف المواطنين بإنتاج خوف فعّال يسترجع به التفاف المواطنين حول نظامه، واستمرار قهرية سلطانه، فضلا عن الزيادة في حظوظ إعادة انتخابه؛ وما هذا الخوف الجديد القديم إلا «**الخوف من العدو**»؛ ومتى حدَّد المتسيد هذا الذي اختِير ليكون العدو، مع العلم بأنه يتغير بتغير روابط المصالح وموازين القوى، دخلت أجهزة إدارته في الشيطنة المنهجية له، فأسندت له أشنع الأوصاف التي تجعله يبدو وكأنه الشر الأكبر والمهدّد الأخطر للأمن القومي، بل الأمن العالمي، حتى لا إمكان لردم الهوة الواسعة التي حفرتها بينه وبين المواطنين؛ فحينئذ، لا شك أن روح الحماسة والغيرة على الوطن وروح التضحية تنبعث من جديد في نفوسهم، وتتقوى وشائج اللحمة بينهم، وينسوا إلى حين مقهوريتَهم أو مظلوميتَهم؛ وبهذا، يتسنَّى للمتسيد أن يتذرع بتهديد أعداء بلاده في الخارج للقضاء على أعداء سلطانه في الداخل.

ولنا في تاريخ السلطان «الديمقراطي» الأمريكي مثال صارخ؛ فقد ابتكر هذا السلطان من الأعداء صورا كثيرة ليس هذا موضع تفصيلها، آخرها «الإرهاب الإسلامي»، متمثلا، بحسبه، في «الشمولية العقدية» مع الخميني ونظرية ولاية الفقيه، ثم «جهاد الغرب» مع بن لادن وطالبان السلفيين؛ ثم «سلاح الدمار الشامل»، مزدوجا بجهاد القاعدة مع صدام حسين وثلة من البعثيين؛ ولا يزال هذا المتسيد «الديمقراطي» يُلوّح بخطر هذا الإرهاب الداهم، متجاهلا كليا أسبابه وظروفه، وجاعلا من مظاهره وآثاره قمة التوحش الذي فيه هلاك الحضارة الإنسانية، بل ربما أوعز لاستخباراته في إذكاء ناره، عاملة على مزيد التشويه لصورة الإسلام؛ كل هذه التصرفات الخرقاء مسالك غير مباشرة من أجل القضاء على فتنة المطالب والحقوق التي ما فتئت تشتد وتتكاثر في البلاد، وكذا لقمع رؤوس هذه الفتنة وأرباب الحراك الاجتماعي الذين يُهدِّدون حكمه في الداخل؛ ولا نعجب أن يجد متسيِّدون آخرون، أبعدُ ما يكونون عن «الديمقراطية»، في هذه الطريقة ضالَّتهم بعد ما تبيَّنوا نجوعها في المكر السياسي، فيبادرون إلى استخدامها على شعوبهم، مع الإيهام بأنهم هم أيضا «ديمقراطيون» وعارفون

كيف يتصدون للأعداء بغير إشهار السلاح في وجوههم، كأنْ تنظِّم استخباراتهم بين الفينة والأخرى، كلما تعالت دعوات التغيير والتثوير، أعمالا مشبوهة تزرع الرعب في النفوس تَخرُس معه الألسنُ وتذهَل العقول وتنسى فئات المجتمع مطالبها في الإصلاح السياسي، وتعود إلى الاستسلام لقدر الظلم والقهر؛ ويجوز أن لا يكون هؤلاء المتسيدون قد بادروا إلى استخدام هذه الطريقة في الترهيب من تلقاء أنفسهم، وإنما بواسطة تعليمات خارجية صدرت إليهم، تستحثهم على المشاركة في هذه الحملة المنسَّقة التي لا تخدم أغراضهم في تأمين النظام العمومي والسلام الاجتماعي بقدر ما تخدم أغراض أهل هذه التعليمات في حفظ مُطلَق بأسهم، ومحكم هيمنتهم على شعوب العالم، حكاما ومحكومين جميعا.

والقول الجامع في هذا المقام الثاني هو أن مبدأ السلطان يُمكِّن الفاعل السياسي من ممارسة التغييب على الوجه الأكمل؛ إذ لا يَلبث أن يرتقي بنسبته إلى رتبة التسيُّد، وبمُلكه إلى رتبة الملكوت وبقوَّته إلى رتبة الجبروت، خالعا على سلطانه صفتي الإطلاق والقداسة، وعلى شخصه صفتي الألوهية والوحدانية؛ والمتسيد الذي صار بهذه المنزلة، لا يسع مَسوديه إلا أن يطيعوه على قدر طاعتهم لربهم، وأن يخافوا عليه قدر خوفهم منه، حتى يخافوا على خوفهم منه، فضلا عن خوفهم عليه.

3. مبدأ التنازع وشمول التغييب

مقتضى **مبدإ التنازع** أن شمول التغييب لا يحصل إلا إذا دخلت كل نفس في المجتمع في علاقة سياسية مع نفس أخرى على الأقل، بحيث تتخذ هذه العلاقة صورة تنازع على المصالح والأغراض يعمل كل منهما على تجاوزه بطرق تحافظ على بناء الدولة وبقاء المجتمع.

لقد تقدَّم أن الفعل السياسي ليس فعلا روحيا، وإنما هو الفعل النفسي الذي يختص، أصلا، بممارسة التغييب؛ وأن النفس ليست جوهرا مستقلا عن «الأنا»، وإنما هي الأنا ذاتُها التي تختص، أصلا، بممارسة النسبة؛ ويتجلى التغييب في كون الفاعل السياسي لا يفتأ يرفع، بتصرفاته التدبيرية، العالم المرئي

إلى رتبة العالم الغيبي، منازعا له في أوصاف الكمال، كأنما يروم أن يجعل العالم الأول بديلا من العالم الثاني، وإلا فلا أقل من أن يجعله نظيرا أو منافسا له؛ كما تتجلى النسبة في كون الأنا لا تفتأ تنسُب الأشياء إليها، سواء كانت توجد في داخل كيانها أو توجد خارج هذا الكيان كأنها لا تُحقّق ذاتها إلا على جهة النسبة، بدءا من وجودها، مشيرةً إليه كما إذا قالت: «هذه ذاتي»، وانتهاء بعدمها، مستبقةً وقوعه كما إذا قالت: «قرُب أجلي».

على أن هذا الاتساع في تعاطي «الأنا» للنسبة الذي قد نسميه بـ«الأنَوِية» لا يعني بالضرورة أن «الأنا» تميّز نفسها عن سواها في تفرّدها واستقلالها؛ وهذا مفاده أن «التحقق بالأنوية» لا يستلزم «التحقق بالهوية»، إذ الأول أعم والثاني أخص؛ إذ يجوز أن تنسُب «الأنا» إليها شيئا من دون أن تدَّعي استدامة هذه النسبة، ولا الاختصاص بها؛ فقد تكون النسبة مؤقتة، إذ تتخلى «الأنا» عن هذا الشيء بعد فترة؛ أو تكون متغيّرة، إذ تنصرف «الأنا» عن شيء إلى شيء آخر يقترن به أو تُقارنه به؛ أو تكون النسبة مشتركة، إذ ينسُب غيرها هذا الشيء إليه كما تنسبه هي إلى نفسها؛ أو تكون النسبة متداولة بينها وبين سواها، إذ تنسب «الأنا» الشيء إليها تارة، وينسبه غيرها إليه تارة أخرى.

وإذا ثبت أن «الهوية» أخصُّ من «الأنوية»، لزم أن تُحصِّل النفسُ مزيدا من قوة الشعور بالنسبة لكي ترتقي إلى رتبة الهوية؛ وتتمثل هذه الزيادة من الشعور في كون «الأنا» تأخذ في إدراك أن الآخر «أنا» مِثْلُها، له من القدرة على النسبة ما لها؛ وحتى هذا الإدراك لا يكفي في تحصيل الهوية، فإنه يجوز أن تَشعر «الأنا» أن هذا الآخر، ولو أنه «أنا» مثلها، فهو منسوب إليها، وهي ليست منسوبة إليه؛ فإذن لا بد من أن تمضي الأنا إلى دفع هذه النسبة الأخيرة بالمرة، فتدرك الآخرَ باعتباره مقابلا أو مغايرا لها، لا تُنسب إليه ولا يُنسب إليها، أي باعتباره «**أنت**»؛ وهكذا، يتبيّن أن الأنا لا تُحصّل الشعور بالهوية، حتى تُحصّل الشعور بـ«الغيرية»، فإذن **لا هوية بغير غيرية**؛ وهذه الحقيقة الشعورية لا تنحصر في فئة الأفراد، بل إنها تشمل كذلك الجماعات؛ فلو فرضنا أن جماعة ما بلغت من اندماج أفرادها واتحادهم، حتى كأنها ذات واحدة، وكأن لسان حالهم

يقول: «نحن»، فلا يمكن أن تزعم أنها تحقَّقت بهويتها إلا حينما تنظر إلى أي جماعةٍ أخرى على أنها تقابلها وتغايرها، مستعملةً في حق أفرادها ضمير الجمع المخاطَب: «أنتم».

ومتى ارتقت النفس إلى هذه الرتبة، أي إدراك هوية الذات وغيرية الآخر، ارتقت «النسبة» التي تجلت بها النفس أوَّل ما تجلت إلى رتبة «العلاقة»؛ وحدُّ «العلاقة»، هنا، أنها «عبارة عن نسبة تُدخل في الاعتبار وجود الآخر، بحيث يؤدي ما تدّعي الذات نسبتَه إليها إلى تحديد شكل الارتباط بينها وبين هذا الآخر»؛ والحال أن لهذا الارتباط بواسطة النسبة طرفين، أعلى وأسفل، متباينين، وبينهما مراتب أخرى متفاوتة؛ أما الطرف الأعلى، فهو «**التآخي الكلي**» (أو «**الإجماع الكلي**»)، إذ يكون الفردان ـ أو الجمعان ـ متراضيين كليا على الأشياء المنسوبة، حتى كأن منسوبات أحدهما هي عين منسوبات الآخر، بحيث يقوم السلام بينهما بصورة دائمة؛ وأما الطرف الأدنى، فهو «**التعادي الكلي**» (أو «**النزاع الكلي**»)، إذ يكون الفردان ـ أو الجمعان ـ متسخِّطين كليا على الأشياء المنسوبة لكون منسوبات أحدهما هي أضداد منسوبات الآخر، بحيث تقوم الحرب بينهما غِبّا وتكون سجالا؛ وبعد أن اتضح كيف أنه لا هوية بدون غيرية، وكيف أن النسبة ترتفع إلى درجة العلاقة، يبقي أن نسأل ما هي الأسباب التي تجعل العلاقة بين الذات والآخر تتخذ هذه الأشكال المتفاوتة التي يأتي في أعلاها التآخي الكلي وفي أسفلها التعادي الكلي؟

3 . 1 . اقتران البرهان بالوجدان والسلطان في العلاقة السياسية؛ إذا نحن أمعنا النظر في هذه العلاقة المترقية على مجرّد النسبة، ألفينا أنها تتأسس على عنصرين أساسيين هما: «الوجدان» و«السلطان»؛ وسوف نوضح الآن كيف أنهما السبب في دخول الترتيب على هذه العلاقة، بحيث يكون طرفها الأعلى هو «الإجماع الكلي» وطرفها الأدنى هو «النزاع الكلي».

3 . 1 . 1 . اقتران البرهان بالوجدان؛ لا يخفى أن العلاقة بين فردين أو جمعين ارتباط لا يكفي فيه الوصل بين عقليهما، أي بين تصورات وأحكام وأدلة، بل لا بد فيه من الوصل بين قلبيهما، أي بين انفعالات ومشاعر وعواطف

ورغبات؛ فليست العلاقة مجرَّد تعقُّل كما هي النسبة، وإنما هي، أساسا، **تعلُّق**؛ والتعلُّق أمر وجداني لا غبار عليه؛ وحسبك شاهدا على وجود هذا البعد الوجداني لـ «العلاقة» المدلول الأصلي لهذا اللفظ، إذ يقال: «عَلِق بالشيء»، ومعناه «استمسك به بقلبه، وقد يبلغ هذا الاستمساك درجة الحب»؛ على أن التعلُّق، هنا، لا يعني أن المتعلَّق به أمر محمود بالضرورة، بل يجوز أن يكون أمرا مذموما، نظرا لأن العمدة في التعلق هنا ليست قيمته، إيجابا أو سلبا، وإنما وجود **صلة قلبية** بين طرفي العلاقة، جالبة كانت أو دافعة؛ وعلى هذا، فإن الهوية التي تُحصّلها النفس بفضل العلاقة، مرتقيةً على أنويتها، لا يمكن أن يحددِّها أو يُكوِّنها العنصر العقلي وحده، بل لو اقتصرنا على هذا العنصر المجرَّد في تحديدها أو تكوينها لما وَسِعنا القول بهويات مختلفة، ولا متغيرة، ولا، بالأحرى، متقلبة على الفرد الواحد أو الجمع الواحد، بل للزمنا أن نقول بهوية واحدة وثابتة تخص الأفراد كلهم أو تَخصُّ الجموع كلها؛ ذلك لأن العقل المجرَّد لا يشكّل، من قوى الإنسان، إلا القوة التي تختص، من حيث جانبها الاستدلالي، بتحديد أيقن البراهين الشكلية، وتختص، من حيث جانبها الحسابي، بتحديد أنفع الفوائد المادية؛ وتستغني، في كلا الجانبين، باقتناص الأوصاف الكلية والعامة والمشتركة للأشياء؛ لهذا، باتت هذه القوة لا تستطيع أن تورِّث الخصوصية ولا التفرد، ناهيك عن التشخص، لأي فرد أو أي جمع؛ والهوية لا تكون إلا خاصة ومتفردة ومتشخصة لا ينهض بأوصافها إلا التحقق الوجداني؛ وعليه، وجب أن تكون العناصر التي تتميز العلاقة بحملها والتي تزوِّد النفس بالهوية عناصر وجدانية مخصِّصة ومفرّدة ومشخِّصة؛ وهكذا، فمتى قامت بين فردين أو جمعين علاقة، فهذا يعني أن كُلا منهما يَلقى الآخر ويتعامل معه بمكنون وجداني خاص تُسهم في تكييفه، بل في تشكيله جملة الممارسات الثقافية والدينية والأخلاقية والاجتماعية التي نشأ عليها في محيطه.

ولقد أخطأت بعض النظريات السياسية الحديثة التي دعت إلى تجريد الأفراد أو الجماعات من هذا المكنون الوجداني الأصيل الذي قد يختلف من فرد إلى فرد أو من جماعة إلى جماعة، وإلا فلا أقل من تحييده في مجال العمل

السياسي، بحجة أن هناك حاجة إلى إعادة تكوين هؤلاء الأفراد أو الجماعات على أسس عقلانية وعَلمانية جديدة تَصهَرهم في بوتقة المواطنة الواحدة؛ ومن ثمَّ، تضعهم على سكة التقدم وبناء المستقبل كما لو أن في الاستدلالات النظرية وحدها غُنية؛ وليس الأمر كذلك، فما درى أصحاب هذه النظريات أن العمل السياسي، أيا كان اتجاهه، لا يمكن للنفوس أن تتشبع بقيمه ومبادئه وأفكاره، وتنبعث فيه الحياة الضرورية لتحريك آلياته وتطوير أساليبه إلا إذا تحقَّق وصل هذه القيم والمبادئ والأفكار بالمكنون الوجداني الخاص الذي يحمله كل فرد في نفسه أو تحمله كل جماعة في نفوس أعضائها، وتمَّ تجسيدها في عدد متزايد من المؤسسات القوية والممارسات الحية التي يجد فيها هذا الوجدان أسباب ثرائه وتجدُّده، فيتجه إلى تقوية الارتباط بها، استمدادا منها واستكمالا بها!

بهذا، يتضح أن العلاقة النفسية التي تقوم بين الفردين ـ أو الجمعين ـ ليست علاقة برهان خالص، يكتفي فيها الطرفان بتبادل الأدلة المجردة فيما بينهما، كل واحد يسلِّم للآخر دليله متى ظهر أنه أقوى من دليله بناء على قوانين الاستدلال الصحيح، حتى إذا فرغا من تقديم أدلتهما، كان الحاصل هو «الإجماع الخادم للسلام»، أي الاتفاق الكامل على النتائج المتوصَّل إليها الذي يؤدي إلى تحقيق السلام؛ وإنما هي **علاقة برهان مزدوج بالوجدان**، ذلك أن الدليل لا يَرِد مستقلا بذاته، وإنما مقيّدا بسياق نفسي انفعالي قيمي؛ إذ يَخدم هذا الدليل غرضا نفسيا مخصوصا؛ وهذا الغرض النفسي، بدوره، يحمل قيمة مخصوصة؛ وهذه القيمة، هي الأخرى، تُحدث في النفس أثرا مخصوصا، إيجابا أو سلبا؛ فمتى ادَّعى أحد الطرفين دعوى مقيما الدليل عليها، لم يُجزئ الطرفَ الثاني أن ينظر في هذا الدليل من حيث صورته الاستدلالية، وحتى من حيث مضمونه المعرفي، ذلك لأن الطرف الأول لا يعقل هذا الدليل بظاهر فكره فحسب، بل أيضا يحياه بباطن شعوره؛ فحتى لو حصل اقتناع الظاهر، فقد لا يحصل انتزاع الباطن؛ فإذن حقُّ الطرف الثاني أن لا يكتفي في هذه العلاقة بمرحلة الإقناع، بل عليه أن يمضي إلى مرحلة ثانية هي «مرحلة النزاع»، فيتعيّن عليه أن يجتهد في صرف الطرف الأول عن نزعته الانفعالية قدر اجتهاده أو أكثر

في صرفه عن قناعته العقلية؛ إذ يجوز أن تكون النزعة أرسخ من القناعة، فيدعو صرفها إلى جهد أكبر؛ وليس هذا فقط، بل إن النزاع مطلوب حتى على المستوى العقلي من الدليل، فالطرف الثاني يحتاج إلى أن ينتزع القناعة العقلية كما ينتزع النزعة الانفعالية؛ وفي هذا دلالة واضحة على أن الفعل الوجداني، أي الانتزاع، أشمل من الفعل البرهاني، أي الاقتناع، هذا إن لم يكن الأول بمنزلة الأصل الذي يتأسس عليه الثاني؛ ولا غرو في ذلك متى عرفنا أن الذي يُخرج البرهان من وصفه الآلي إلى الوصف الإنساني إنما هو دخول الوجدان عليه؛ وعلى الجملة، فإن العلاقة بين الفردين أو الجمعين علاقة يستند فيها البرهان إلى الوجدان، بحيث لا يكون الأصل فيها هو النتيجة الإجماعية أو الاتفاقية، وإنما النتيجة النزاعية أو الاختلافية.

3.1.2. اقتران البرهان بالسلطان؛ كما أن العلاقة تتميز بكونها نسبةً يَدخل عليها الوجدان، فكذلك تتميّز بكونها نسبةً يدخل عليها السلطان؛ وبيان ذلك أن العلاقة نسبة تربط بين طرفين: فردين ـ أو جماعتين ـ فضلا عن الشيء المنسوب؛ لكن الطرفين قد لا تتساوى رتبتهما في البدء، وحتى إذا تساوت في البدء، فقد تتفاوت أثناء التعامل بينهما؛ والعكس أيضا صحيح، فقد تتفاوت رتبتهما في البدء، إلا أنه يجوز أن يأخذ هذا التفاوت في التقلص شيئا فشيئا أثناء التعامل بينهما، حتى تنتهي بالاضمحلال، فتتساوى إذ ذاك رتبتهما؛ ومتى تفاوتت رتبة الطرفين في هذه العلاقة كأن يطلب أحدهما من الثاني فعل ما لم يكن ليفعله لولا هذا الطلب، أصبحت للطرف الطالب **قوة** زائدة على قوة الطرف المطلوب منه؛ ولما كانت هذه القوة الزائدة سلطة تفضي إلى إخضاع إرادة الطرف الثاني لإرادة الطرف الأول، متولية تدبير أمره، صارت عبارة عن **سلطان** يختص به الطرف الأول؛ ولما كان السلطان سلطة سياسية، أضحت العلاقة بين الطرفين علاقة حاكم بمحكوم، أي علاقة **تسلُّط**.

ورُبَّ قائل يقول إن العلاقة السياسية ـ أو التسلطية ـ مجالُها تدبير الشأن العام، والحالة التي بين أيدينا هي علاقة تخصُّ فردين اثنين قد يكون طلبُ أحدهما للآخر لا يتعلق بهذا التدبير، فلا تسلُّط فيه؛ والجواب من وجهين:

• أحدهما الغالب على الاعتقاد هو أن الشأن العام يتعلق بالجمع كثيرِ العدد؛ لكن هذا الاعتقاد باطل؛ وبيان بطلانه أن العبرة في السياسة ليست بالعدد، وإنما بنوع العلاقة التي تربط الأفراد، أي بالتدبير؛ **فحيثما وُجد التدبير، فثمة سياسة**؛ والفردان كالجمع من حيث الحاجة إلى التدبير؛ وحتى لو فرضنا أنه ليست هناك جماعة، ولا حتى فردان، وإنما فرد واحد، فهو، الآخر، يحتاج إلى تدبير شؤونه بنفسه؛ فيتحتَّم أن نصف هذا التدبير كذلك بأنه سياسي؛ ولا بِدْع في ذلك، لأن الفرد قد يحكم نفسه كما يحكم غيره، بدليل قدرته على ضبط سلوكه؛ ولا يقال بأن هذه المفاهيم مستعملة في حق الفرد على سبيل المجاز؛ لأنا نقول بأن النظرة التي تجعل الفرد موجودا واحدا لا أكثر هي نظرة خارجية قاصرة لا تتعدى ظاهر الأشياء؛ والأوْلى أن نأخذ بنظرة داخلية توفي بشرط الأصل النفسي للسياسية الذي لا توفي به النظرة الخارجية؛ ومقتضى النظرة الداخلية أنَّ تحت الظاهر باطنا يستطيع الفرد أن يتعدَّد، على مستواه، إلى ذوات متفاوتة في رتبتها، بحيث يكون هذا الفرد في ظاهره واحدا، ولكنه في باطنه جمعا؛ ويبدو أن هذه الحقيقة العجيبة لم تَعُد خافية على أحد بعد النتائج المثيرة التي توصَّل إليها التحليل النفسي الحديث، ومن بعده الدرس اللغوي المعاصر، وقبلَهما، بقرون كثيرة، التربية الروحية التي سبرت أغوار النفس بما أعجز غيرَها عن الإتيان بمثله[40].

• والآخر، الغالب على الاعتقاد أيضا هو أن السلطان لا يكون إلا مع وجود القوة المادية، بحيث يكون قادرا على إلحاق الأذى ببدن المخالف؛ حقا، قد يكون لسلطان مخصوص، كسلطان الدولة، حق الاستفراد بممارسة العنف المادي المشروع؛ لكن السلطان لا ينحصر في القوة المادية، بل يتعداها إلى القوة المعنوية؛ وقد يكون لهذه القوة الثانية، في بعض الحالات، من ظهور الإيذاء أو شدة التأثير أو اتساع النطاق، ما ليس للقوة الأولى؛ فلو قدّرنا أن أحد الفردين «المتعالقين»[41]، يتفوّق في رتبته على الآخر، فطَلب من الآخر القيام

---

(40) سوف يأتي الكلام على هذا في موضعه.

(41) «التعالق» بمعنى «دخول طرفين على الأقل في علاقة».

بفعل مخصوص لفائدته، فلم يفعل عن قصد ومع وجود الاستطاعة؛ فقد لا يحتاج الطرف الطالب، في هذه الحالة، أن يُنزل بجسم الطرف المطلوب منه أذى حتى يَردَّه إلى الصواب، وقد لا يكون قادرا على إنزال هذا الأذى به لوجود أسباب خارجة عن إرادته تمنع من فعل ذلك؛ ويكتفي بأن يُظهر انزعاجه من تصرّفه أو خيبتَه أو فقدَ الثقة في شخصه؛ ويكون ذلك، على صبغته غير المادية، كفيلا بردعه ورده إلى الطاعة؛ وعلى هذا، فإن الطرف الأول، ولو أنه لا يملك القوة المادية أو يستغني عنها من نفسه، فإنه يحتفظ بسلطان ظاهر على الطرف الثاني بدليل قدرته على استعادة امتثاله؛ ولا يزيل هذا الوضع عن السلطان صبغته السياسية، وإلا كان مجرّد سلطة لا تُخوِّل لصاحبها أن يتولى الجزاء على الأفعال.

ولَمّا كان السلطان مقوما أساسيا للعلاقة، وجب أن ينطبق عليها مبدأ التغييب الذي ينبني عليه كل عمل سياسي، علما بأن مقتضى التغييب هو إجمالا إنزال المرئي منزلة الغيبي؛ وبيان ذلك من جانبين:

• أحدهما أن الفرد ـ أو الجمع ـ يُحب تحصيل رتبة الرئاسة فيما يَنسُبه إلى نفسه أو يُنسَب إليه مما يرتضيه في العلاقة التي يقيمها مع فرد آخر ـ أو جمع آخرـ أي أنه يحب أن يكون منفردا في استحقاق المنسوب إليه، لا يزاحمه الطرف الثاني في نسبته إليه؛ ويجد متعة خاصة في هذا الانفراد لا يجدها فيما عداه، إذ يشعر وكأنه واحد في هذه النسبة لا ثاني له، وأكبر من أن ينازعه الطرف الآخر فيها؛ والحال أن هذه الصفة ـ أي «الانفراد» ـ منقولة عن «الوحدانية» التي هي صفة غيبية، فيلزم أن الطرف الأول ينزع إلى ترقية نفسه إلى منزلة لا يمكن أن تتحقق في العالم المرئي.

• والثاني أن الفرد ـ أو الجمع ـ يُحب تحصيل رتبة السيادة في العلاقة التي تربطه بفرد آخر ـ أو جمع آخر ـ؛ إذ لا يريد أن يكون مجرد طرف رئيس ولو كان عديم النظير، بل يريد أن يستتبع الطرف الثاني له، محتكرا لخدمته، بحيث يمتثل لطلباته من غير منازعة؛ وواضح أن إرادة الاستتباع تَنِمُّ عن إرادة التسيد؛ فالطرف الأول يطمح إلى أن يكون بمنزلة السيد في علاقته بالطرف

الثاني، بل يطمع في أن يعترف هذا الطرف بسيادته عليه، طوعا، لا كرها؛ والحال أن هذه الصفة ـ أي «التسيد» ـ منقولة عن «الربوبية» التي هي صفة غيبية؛ فينتُج أن الطرف الأول ينزع إلى إنزال نفسه مرتبة لا يمكن أن تُدرَك في العالم المرئي.

وهاهنا مفارقة تقع فيها هذه العلاقة، وهي أن الفرد ـ أو الجمع ـ ولو أنه يحب الرئاسة بلا منازعة والسيادة بلا منازعة، فإن السبيل الذي يسلكه للوصول إليهما هو بالذات «المنازعة» كأن هناك تعارضا بين المقصد والوسيلة؛ وتأتي هذه المنازعة من كون ظروف التعامل بين الطرفين، بحكم قانون هذا العالم المرئي، لا تبقي على حال واحدة، بل تتغير، فتتغير معها أشكال العلاقة بينهما، بحيث قد يتقاربان في الرتبة، حتى كأنه لا فارق بينهما؛ وقد يتباعدان في الرتبة، حتى كأنه لا جامع بينهما؛ لذلك، ترى كلَّ واحد منهما يَبذل ما وسعه من الجهد لكي يحظى بالرتبة الأعلى، غير متردد في منازعة الطرف الآخر إرادةَ التطلع إليها؛ بل، أكثر من ذلك، ينازعه واقعَ الحصول عليها، محاولا زحزحته عنها؛ ومتى تمَّ له ذلك، انتزع منه رئاسته، إذ أضحى ليس فوقه أحد ينافسه؛ بل ينازعه استئثاره بخدمة غيره واستحواذه عليه، محاولا نقل الاستتباع إليه؛ ومتى توصّل إلى ذلك، انتزع منه سيادته، إذ أضحى ليس تحته أحد يخالفه.

وعلى الجملة، فإن العلاقة بين الفردين ـ أو الجمعين ـ علاقة يستند فيها البرهان إلى السلطان استناده إلى الوجدان، بحيث لا يكون الأصل فيها القوة الموافِقة أو المصالِحة، وإنما القوة المنازِعة أو المخاصِمة.

3.2. صور التنازع السياسي المختلفة؛ لقد اتضح أن العلاقة السياسية ذات الأصل النفسي تنبني على النزعة الوجدانية والقوة السلطانية بقدر ما تنبني على الإقناع البرهاني، وإلا فيجوز أن يكون انبناؤها على «النزعة» و«القوة» أرسخ من انبنائها على «الإقناع»؛ واتضح كذلك أن هذا الانبناء المزدوج والمتفاوت يجعل هذه العلاقة تتخذ، بالأساس، صبغة **نزاعية**؛ وهكذا، فالعلاقة السياسية لا يمكن أن تكون، في أصلها، **إلا علاقة تنازعية**؛ فتوجد السياسة حيث توجد المنازعة، وتنعدم السياسة حيث تنعدم المنازعة.

بيد أن الصور التي اتخذها هذا الأصل التنازعي للسياسة اختلفت؛ وقد نُجملها في ثلاث صور أساسية: «التعادي» (أو «المعاداة») و«التخاصم» (أو «المخاصمة») و«التناقش» (أو «المناقشة»).

1.2.3 صورة التعادي: يرى المنظر السياسي والقانوني الألماني «كارل شميت»[42] أن التنازع السياسي يتخذ صورة «**التعادي**»؛ فكما أن التقابل القيمي الذي يختص به «علم الأخلاق» هو التقابل بين الخير والشر، والذي يتحدد به «علم الجمال» هو التقابل بين «الحسن» و«القبيح» والذي ينضبط به «علم الاقتصاد» هو التقابل بين «النافع» و«الضار»، فكذلك التقابل القيمي الذي يتفرد به «علم السياسة» هو التقابل بين «الصديق» و«العدو» أو قل، باصطلاحنا، هو **التعادي** أو **المعاداة**؛ والمراد بـ«الصداقة» التعبير عن الدرجة القصوى للاتحاد، وبـ«العداوة» التعبير عن الدرجة القصوى للانفصال[43]؛ ويذهب «شميت» إلى أن هاتين المقولتين تنطبقان على الجماعات، إذ كل جماعة تحدِّد هويتها في تعارض مع جماعة أخرى، جاعلة منها عدوا صريحا لها؛ فالعدو السياسي لا يكون إلا جماعة من الأفراد المترابطين الذين يواجهون جماعة أخرى مثلها، ويخوضون صراعا معها بالفعل أو بالقوة[44]؛ إلا أن هذا العدو ليس بالضرورة شرّيرا بالمعنى الأخلاقي أو قبيحا بالمعنى الجمالي، بل لا يزيد عن كونه ذلك الآخر أو ذلك الغريب الذي يُحتمل أن تحصل معه نزاعات لا ينفع في حلها اللجوء إلى قواعد عامة مقررة سلفا، كما لا ينفع فيها حُكم جهة ثالثة تُعرف بالتجرد والنزاهة؛ فلا يبقى إلا التوسل بالعنف المادي في حلها، إذ ينتزع كل طرف من الطرفين الحقَّ في أن يقتل الآخر، مستعملا السلاح المؤدي إلى موته البدني.

ولئن كانت «السياسة» باعتبارها مجالَ التنازع هي غير «الدولة» التي هي طور تنظيمي مستحدث، فإن الصيغة الأكمل للسياسة أضحت اليوم هي الدولة، نظرا

---

(42) Carl SCHMITT

(43) انظر:

Carl SCHMITT **La notion de politique, théorie du partisan** (مفهوم السياسة), p. 66.

(44) انظر نفس المصدر، ص. 69.

لأنها تستأثر بحق تعيين عدوها في الخارج والداخل، واستخدامِ العنف في التصدي له، وخوض الحرب ضده من أجل القضاء على وجوده؛ وهكذا، لمّا كانت الدولة هي الوحدة السياسية التي تُعيِّن العدو الذي ينبغي قتاله، وجب أن تتواجد مع دولة أخرى تقوم بها صفة العدو؛ فشرط العداوة وجود طرفين متعاديين على الأقل؛ وعليه، فطالما أن نظام الدولة هو الذي يتولى تدبير شؤون أمم الأرض، فلا بد أن توجد في العالم دول كثيرة؛ ولا يمكن أن توجد دولة واحدة تشمل البشر كلهم وتَسَع الأرض كلها[45]، نظرا لأن الإنسانية، بما هي جمع واحد، ليس لها أحد تُعلن الحرب عليه، لأنه لا عدوّ لها على هذه البسيطة[46].

وباختصار، فإن التنازع السياسي، بحسب «كارل شميت»، هو عبارة عن التعادي المفضي إلى احتمال التقاتل؛ وبهذا، يكون التنازع السياسي أقوى أشكال التنازع وأعلاها، حتى إن أي تنازع آخر يكون له من الصبغة السياسية على قدر ما يكون قربه من التعادي[47].

تترتب على هذا التصور الذي يجعل من التنازع السياسي تعاديا نتيجتان هامتان:

أ. أن التنازع السياسي ليس له مجال خاص يستقل به، حتى إذا خرج عنه لا يُعدُّ سياسيا، بل كل مجال، اقتصاديا كان أو ثقافيا أو دينيا أو أخلاقيا، يمكن أن يتحول التنازع فيه إلى تنازع سياسي مهما أصبح ينزل رتبة التعادي؛ **فحيثما وُجِد التعادي، فثمة سياسية**[48]؛ وفائدة هذه النتيجة أنها تشكّك في بداهة التصور السائد الذي يخص السياسة بمجال تدبير الشأن العام، وتتفق مع النتيجة التي تُستخلص من تصوُّرنا الذي يجعل السياسة عبارة عن إنزال العالم المرئي منزلة العالم الغيبي، أي عبارة عن تغييب؛ وهذه النتيجة هي أن التغييب إنما هو الكيفية السياسية في التعامل مع المرئيات، أيا كان مجالها؛ فبأي شيء مرئي

(45) انظر نفس المصدر، ص. 97.

(46) انظر نفس المصدر، ص. 98.

(47) انظر نفس المصدر، ص. 70.

(48) انظر نفس المصدر، ص. 77-78.

تعلّق التغييب، فقد صار هذا الشيء معدودا في الأمور السياسية؛ وإذا كان التنازع السياسي يتأسس على المقابلة بين «الصديق» و«العدو» ـ أي «التعادي» ـ فإن التغييب السياسي يتأسس على المقابلة بين «الرب» و«العبد» ـ أو قل المقابلة بين «الربوبية» و«العبودية» ـ أي «التعالي»؛ إذ أن همَّ المغيِّب السياسي هو أن يعلو بمقام العبد ويتعالى حتى يُنزله مقام الرب.

ب. أن التعادي لا يتعلق إلا بالجماعة، بحيث لا يكون العدو إلا عدوا عموميا[49]؛ أما الأفراد بما هُم كذلك، فلا تعادي حقيقي بينهم، وتشاحُنُهم لا يصل إلى رتبة التعادي السياسي؛ ونورد على هذه النتيجة الاعتراضات الآتية:

• إذا صح استعمال صفة العدو بصدد الجمع، فذلك لأن كل واحد من أفراده، على حدة، يصدق في حقه أنه عدو؛ فإذن الجمع عدو بوجود أفراد أعداء، وليس هو عدوا بذاته، بصرف النظر عن هؤلاء الأفراد؛ وهذا بعينه ما يفيده قول «شميت» الذي جاء فيه: «إن التنازع الديني أو الأخلاقي أو الاقتصادي أو «الإثني» أو غيره يتحول إلى تنازع سياسي ما أن يبلغ من القوة ما يكفي لأن يجعل الناس يتجمعون في أصدقاء وأعداء»[50].

• إذا كان الشرط الأساسي للتعادي هو إمكان إيذاء العدو في بدنه بما يسلبه حياته، فإن هذا الإيذاء الأقصى يقوم به الأفراد مثنى مثنى؛ ولعله كان أمرا مألوفا، بل مشروعا في بعض التجمعات التقليدية، أخذا للثأر؛ إذا جاز هذا، فواحد من أمرين إما أن نعتبر أن الفردين المتعادين يكوّنان جمعا ولو كان أدنى جمع؛ وحينئذ، يصبح العدو عدوا عموميا، فلا إشكال؛ وإما أن الإيذاء المميت لا يكفي في تحديد التعادي؛ وحينئذ، ينبغي تعزيزه بشروط إضافية يتعذر أن نجد لها نظيرا في علاقة الفرد بالفرد خارج جماعة كل واحد منهما.

• لا يختص التعادي بالجمع، كثيرا كان أو قليلا، بل إنه يشمل الفرد الواحد كذلك؛ فإذا كان التعادي يقتضي وجود طرفين اثنين، فإن الفرد، على

---

(49) انظر نفس المصدر، ص. 69-70.

(50) انظر نفس المصدر، ص. 77-78.

وحدة ظاهره، قد ينطوي عليهما في باطنه؛ فقد توصّل التحليل النفسي إلى أن باطن الفرد يتركب من طبقات كل طبقة تشكل ذاتا، وأن هذه الذوات («الأنا» و«الأنا الأعلى» و«الهو» على الأقل) تتصارع فيما بينها، حتى إن بعضها يقهر بعضها كما يقهر العدو عدوه؛ أما التأمل الفلسفي، فنجد من عرَّفه من المتقدمين بكونه الوسيلة التي تُوصّل إلى الموت بالنسبة للبدن على اعتبار أن البدن عدو الروح، إذ يمنعها من الصعود إلى عالم المُثُل، فيتعين التخلص منه كما يُتخلّص من العدو؛ وأما العمل الديني، فقد بلغ الذروة في إقامة التعادي داخل النفس، حتى جعل المتدينَ يرى في نفسه، وهي محل أهوائه وشهواته، أعدى عدو[51] لا شيء أحق بجهاده منه؛ كل ذلك يدل على أن الفرد، في أصله، حقيقة جمعية، وأن ما يصدق على الجمع من التعادي يصدق عليه؛ وإذا قيل: «إن التعادي داخل الفرد ليس معاداة سياسية»، نقول: كلا، بل إن الأصل في السياسة، كما سبق توضيحه، إنما هو النفس؛ وتترتب على هذا الأصل حقائق ثلاث يلزم بعضها من بعض؛ **أولاها**، أن التعادي الذي يقوم بالنفس هو الأصل في التعادي الذي يقوم في السياسة بمعناها الاصطلاحي المعهود؛ **والثانية**، أن التعادي النفسي أدل على المعاداة وأدعى إلى مقاتلة العدو من التعادي السياسي؛ **والثالثة**، أن التعادي النفسي أكثر تسيُّسا من التعادي السياسي، مع العلم بأن التسيُّس هو ـ على ما سبق ـ التغيُّب؛ والتغيب بالنظر إلى النفس هو تنزُّلها رتبةَ الروح وتربُّبها.

3.2.2. صورة التخاصم؛ تُفرِّق المنظّرة السياسية البلجيكية «شانتال مُوف»[52] بين الاسم: «السياسة» وبين الصفة المشتقة منه، أي «السياسي»؛ والمراد بـ«السياسي» البعد التعارضي ـ أو التنازعي ـ الذي هو أحد مقوّمات الحياة الاجتماعية، في حين أن المراد بـ«السياسة» هو جملة الممارسات والمؤسسات التي تنشئ نظاما مخصوصا يضبط التعايش بين الناس في إطار

---

(51) في الخبر المأثور: «أعدى عدوك، نفسك التي بين جنبيك».

(52) Chantal MOUFFE

التنازع الذي ينتج عن «السياسي»[53]؛ وترى «موف» أن التنازع يتخذ صورا مختلفة، أقواها صورة «التعادي»؛ وخطرها أنها قد تفضي إلى الحرب الأهلية؛ فيتعين صرفها، وطلبُ صورة أخف لا يتهددها هذا الخطر، وهي الصورة التي أسمتها بـ«**التخاصم**»؛ وتتميز بكونها لا تعتبر طرفي النزاع عدوين، كل واحد منهما يقصد القضاء على حياة الآخر، وإنما مجرد **خصمين**؛ والخصمان يَعرِفان أنهما يختلفان، وأنه يتعذر عليهما التوفيق بين مطالبهما؛ ولكن كل واحد منهما، على خلاف العدوين، يُقرُّ لخصمه بالحق في أن يتخذ موقفا يختلف عن موقفه، مُضْفِيا على مطالب خصمه صبغة المشروعية التي ينسبها لمطالبه، بحيث لا يؤدي تنازعهما إلى هدم الاجتماع السياسي؛ والإقرار بهذه المشروعية لا يعني أبدا أن كل واحد من الخصمين يقابل مطالب الآخر بالتغاضي عنها أو عدم الاكتراث بآثارها على مطالبه؛ وهكذا، يكون الخصم عبارة عن **عدو مشروع** يشارك خصمَه في العمل ببعض المبادئ الأخلاقية والسياسية مثل «الحرية» و«المساواة» و«الديمقراطية» ولو أنه قد يستمر في الاختلاف معه في فهمها وتأويلها.

والميزة الأساسية للتخاصم أنه اختلاف لا يقبل الزوال، إذ لا تنفع المشاورة أو المناظرة في الخروج منه، وإلا لم يَزد عن كونه مجرد تنافس، لأن المتنافسين قد يتوصلان إلى حلّ خلافهما في غرض من أغراضهما الحيوية بواسطة المفاوضة أو المداولة، لأن غرضهما ليس مطلقا منازعة النظام المهيمن ولا مزاحمة روابط القوة؛ وإذا كان الخصام لا يزول (أو، إن شئت قلت، لا يُفضّ)، فذلك لأن منشأه هو **الاختلاف في القيم** التي يأخذ بها كل من الخصمين، والاختلاف في القيم لا يزول؛ وهذا لا يمنع من أن يلجأ الخصمان إلى حلٍّ وسط أو أي نوع من التوافق، قضاءً لحاجات مستعجلة، فيجعلان حدا لاختلافهما، إلا أن هذه الحلول والتوافقات تكون أشبه بوقفات مؤقتة في تنازع متأصّل ومتواصل؛ ولما كان الخصام بهذا الوصف، وجبت إدارته بما يجعله لا

(53) انظر:

Chantal MOUFFE : **On the Political** (في السياسي), p. 9.

يتفاحش، مؤديا إلى إشعال حرب أهلية، ولا يُقمَع بقوة، مؤديا إلى تمكُّن النظم الاستبدادية؛، أي وجب العملُ على **تهذيبه**؛ ولا تهذيب له إلا بإيجاد فضاء واسع يتمتع فيها الأفراد والجموع بالحريات مع تسليم بعضهم لبعض بالفروق بينهم، جاعلا التعايشَ مع التنازع شيئا ممكنا، بل شيئا محقَّقا.

وفائدة التخاصم الأساسية هي أنه يكشف طبيعة النظام الاجتماعي القائم من جهتين(54):

أ. **أنه نظام تسلّطي**؛ إذ أن النظام الاجتماعي القائم ليس هو الإمكان التنظيمي الوحيد، بل هناك إمكانات تنظيمية اجتماعية أخرى تَمَّ استبعادها، حتى يستأثر باستيعاب المجتمع كله؛ وبهذا، يكون كل نظام اجتماعي عبارة عن بنية خاصة من روابط القوة؛ لذلك، كان التخاصم يفيد في زعزعة هذا التسلط؛ إذ، بفضله، ينفتح باب المنازعة للممارسات التي يقوم عليها هذا النظام، وتنشأ ممارسات جديدة أو تُسترجع ممارسات مستبعدة، فتحل محلها، مُغيّرة بنيات القوة القائمة، ومؤسِّسة شكلا جديدا من التسلط يراد له أن يكون أفضل من سابقه.

ب. أنه نظام **عرضي**؛ إذ أن النظام الاجتماعي القائم هو نتاج مجموعة من الممارسات التي تراكمت عبر الزمن وتقررت في المعاملات، حتى أصبح يُنظر إليه على أنه نظام طبيعي؛ والتي لم يكن منشؤها، في الحقيقة، لا عقلانية قَبْلية تُقيم مشروعيتها، ولا موضوعية خارجية تبرّر استمراريتها؛ لذا، كان التخاصم يفيد في إبراز سياق نشأتها، إذ أن التنازع السياسي هو الذي عَمِل على تأسيس هذا النظام ووضع بنياته الأولى، حتى إذا استوَى على سوقه، عمل الزمن على فرض هيمنته على المجتمع وعلى تقبُّلِ أفراده لهذه الهيمنة تقبُّل الأمر الثابت الذي لا يتزحزح.

يبقى أن نبدي بصدد هذا الموقف الثاني الذي يجعل من التنازع السياسي تخاصما الملاحظات الآتية:

---

(54) انظر:
Chantal MOUFFE : **Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism (الديمقراطية التشاورية أو التعددية التنازعية)**, pp. 17-19.

■ أن نظرة «شانتال موف» إلى الممارسة السياسة نظرة تتسم بواقعية كبيرة ورؤية عميقة لا ينكرهما إلا مكابر؛ فقد حاولت بمقولتها في المخاصمة أن تدحض الدعاوى التفاؤلية التي تصَوّر العالم وكأنه، بعد التقدم الاقتصادي والسياسي الذي أنجزه، وبعد اضمحلال سلطان النظام الشيوعي، قاب قوسين من عهد جديد لا عداوة ولا منازعة فيه، ولا يمين ولا يسار، ولا سيادة ولا هيمنة؛ بل تعمُّه الديمقراطية المطلقة والحداثة اليقظة(55)، وتُسوَّى فيه المشاكل، إن وُجدت، بطريق الحوار العقلاني؛ ومِثلُ هذا التواصل الشفّاف، بحسب هذه الدعاوى، لا بد أن يفضي إلى الإجماع والأمن والسلام في العالم؛ إذ استطاعت هذه الباحثة أن ترتقي بالتنازع من مجرد الاختلاف في المصالح والأغراض المتقلبة مع الظروف إلى مَرتبة **بنية مقوِّمة للكيان الإنساني** بما هو كذلك، بنيةٍ لا يمكن الانفكاك عنها مهما حصل من تقدُّم في تطور البشرية؛ ومن ثمَّ، أوضحت كيف أن الاجتماع البشري لا يملك طبيعة واحدة، بل هو مزدوج الطبيعة، فيه من الاستعداد للمسالمة بقدر ما فيه من الاستعداد للمعانفة، ومن الاستعداد للمعاونة بقدر ما فيه من الاستعداد للمشاحنة، أو، بوجه عام، فيه من قابلية الخير على قدر ما فيه من قابلية الشر؛ وعليه، فالإنسان محل الأضداد بالطبع.

غير أن «موف»، على هذا الإيضاح الذي استفادت فيه من نظرية «شميت»، لم تكثرت بالنتيجة التي يمكن استخلاصها من ازدواج الطبيعة البشرية، وهي أن هذا الازدواج يتعلق بالتكوين النفسي للفرد، وليس بالتكوين البنيوي للجمع؛ فالأضداد الخُلقية المقصودة هنا تقوم بالنفس الإنسانية، وليس بالبناء الاجتماعي؛ ولو أن «موف» تأملت هذه الحقيقة النفسية، لَتبيّنت أن حصر التنازع على صورة التخاصم في الجموع إنما هو تضييقٌ واسعٍ، إذ هذا التنازع يتسع

---

(55) المقصود بـ«الحداثة اليقظة» هي الحداثة التي تنقد ذاتها، وقد اصطلح «أنتوني غيدنس» (Anthony GIDDENS) على تسميتها بـ"Reflexive modernity" (المقابل الحرفي: «الحداثة التأملية»)؛ انظر:

Chantal MOUFFE : **On political**, pp. 35-62.

للأفراد كذلك؛ فالفرد الواحد ينازع نفسه ويخاصمها كما ينازع غيرَه ويخاصمه، بل يجوز أن يكون التنازع الفردي هو الأصل في التنازع الجمعي مهما كنا لا نسلّم بأن الفرد جمعا؛ أما إذا كنا نُسلِّم بذلك، فقد لزم أن يكون منشأ التنازع الجمعي الجلي في حق الجماعة الكثيرة هو التنازع الجمعي الخفي في حق الفرد الواحد، بدءا بتنازع ذاته الكلية الظاهرة مع ذاته الكلية الباطنة، وانتهاءً بتنازع ذواته الجزئية الباطنة فيما بينها؛ وقد نذهب في إثبات هذه التنازعات التي تملأ صدر الفرد إلى أبعد من هذا، فنقول بأن التنازع لا يخص بضعة من كيان الفرد أو فترة من حياته، وإنما يعمّه كلَّه، كيانا وزمانا؛ ويبلغ هذا التنازع قمته في لحظة موته؛ إذ تأتيه هذه اللحظة في صورة نزع شديد يظل ينازعه ما بقي له أدنى رَمَق، حتى تُنزَع روحه بالكلية، كأنما نزاع الإنسان لا ينتهي إلا بنهاية حياته.

■ أن «شانتال موف» تفطنت إلى أهمية عنصر يلازم التنازع السياسي لم يتفطن إليه أو لم يكترث به القائلون بالصورتين الأخريين للمنازعة؛ وهذا العنصر هو **العامل الوجداني** الذي سبق وأن أشرنا إليه باعتباره قسيما للبرهان والسلطان في بنية التنازع؛ وترى «موف» أن هذا العامل يتكوَّن أصلا من «الأهواء»، وهي تنقسم إلى أهواء إيجابية كـ«حب العدل» و«حب الشعب» و«الرجاء»، وأهواء سلبية كـ«الخوف»؛ وتعتبرها واحدةَ من أهم القوى المحرّكة والقادرة على التعبئة في المجال السياسي التي ينبغي العمل على إذكائها وترويضها وتوجيهها إلى ما يخدم المؤسسات الديمقراطية، ويبعث على المشاركة السياسية؛ ولولا أن الأهواء كانت موجودة في النفوس بقوة، وأن بعض الفاعلين السياسيين عرفوا كيف يستغلون تأثيرها، لما أمكن ظهور بعض التماهيات الجمعية مثل «القومية» و«الشعبوية»، بل بروز بعض النزعات الجمعية كـ«الخوف من المهاجرين»؛ وبقدر ما أعجبنا إلحاح «موف» على الوجدان في تشكيل التنازع السياسي، متميزة عن غيرها من الباحثين في التنازع، أسِفنا أن تحصره في نطاق الجموع وحدها؛ قد يكون عذرها أنها اقتفت أثر «كارل شميت» في جعل التنازع السياسي موقوفا على الجموع؛ لكن يبقى أن أصول الأهواء لا توجد إلا في نفوس الأفراد، كل واحدة على حدة؛ ودخولهم في الجموع لا ينشئ هذه الأصول النفسية، وإنما

كل مستطاعه أن ينشرها في أوساطهم؛ وشتان بين الأمرين: فلا نشر بغير إنشاء، وقد يكون الإنشاء ولا نشر معه؛ وإذا كانت «موف» ترى أن الحاجة تدعو إلى ترويض الأهواء من أجل التخفيف من غلوائها وتهذيبها، فليس من سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بالتعامل مع هذه الأصول الفردية نفسها، وليس مع فروعها الجمعية.

■ أن «موف»، ولو أنها تجعل من التخاصم شرطا في الوجود السياسي للجمع، بل شرطا في وجود التعدد السياسي، فإنها تضع له حدودا معلومة، ممارِسةً نوعا من الإقصاء؛ إذ ترى أن المقاربة التنازعية لا تستوعب كل الاختلافات، مهما شذت، ولا تتجاوز كل أشكال الإقصاء، مهما غلت؛ بل يجب التفريق بين المطالب التي يمكن أن تكون محل تنازع وبين المطالب التي لا يمكن أن تكون كذلك، لا لأنها محل توافق محتمل، وإنما، على العكس من ذلك، لأنها تؤدي إلى الإضرار بالمؤسسات التي يقوم عليها التجمع السياسي الديمقراطي، فيتوجب صرفها إلى حين إيجاد طريق لدمجها يُزيل تهديدها لهذه المؤسسات الديمقراطية؛ ولهذه الغاية، لجأت «موف» إلى وضع مفهوم جديد سمَّته بـ«الإجماع النزاعي»، تمييزا له عن «الإجماع الحواري» الذي يقول به «يورغن هابرماس»[56]؛ والمراد بذلك الاتفاق على مجموعة من القيم السياسية والأخلاقية كـ«الحرية» و«المساواة»، مع حفظ حق الاختلاف في تأويلها؛ إذ كل المواطنين، منازعين كانوا أو غير منازعين، يعلنون ولاءهم لها، بحيث ينص عليها دستورهم، وتقررها قوانينهم؛ ولما كانت هذه القيم تُشكّل الفضاء العام التنازعي، أضحت كل النزاعات التي تأخذ بهذه القيم المُجمَع عليها تُعدُّ خصومات مشروعة؛ أما النزاعات التي ترفض هذه القيم المجمع عليها، فتُعدُّ خصومات غير مشروعة، فيتعيّن استبعادها وعدم التسامح فيها؛ يترتب على هذا أن المنازعة لا يمكن أن تُنازَع، ولا المخاصمة أن تُخاصَم، لأنَّ في هذه المنازعة أو المخاصمة إنكارا لقيمة التنازع نفسها التي ينبنى عليها هذا الفضاء

---

(56) Jürgen Habermas، سوف يأتي الكلام عن نظريته في القسم الثالث من هذا الفصل.

المشترك، اللهم إلا أن تكون هذه المنازعة أو المخاصمة تعترض على كيفِ التنازع أو مقداره، لا على أصله أو مبدئه.

قد لا يختلف اثنان في أن لكل شيء حدودا، متى علمنا أن كل ما ضاق تحدَّد؛ وشؤون الاجتماع البشري متناهية تضيق على المتزاحمين؛ فيكون للتنازع، وهو الآخر أمر متناه، حدوده؛ ولكن الذي قد نختلف فيه أمران، أحدهما، هو كيفية وضع هذه الحدود: هل توضع بصورة تقريرية تتَّبع الهوى أو بصورة تدليلية تتبع العقل أو بصورة تقليدية تتبع الخبر؟ والثاني هو مَن الذي يتولى وضع هذه الحدود: هل هو واضع الشيء المتنازع فيه أو غيره؟

يبدو أن «موف» استسهلت الجواب عن هذين السؤالين؛ فأجابت ــ مأخوذةً بنظرية «ماكس فيبير» في «حرب الآلهة» ونظرية «إسحاق برلين» في «تباين أنظمة القيم»[57] ــ عن السؤال الأول، بأن التقرير يسود في كل مجال تملأه القيم؛ والآراء المتنازعة تقترن بالقيم، فلا ينفع فيها إلا التقرير؛ فلَكَ أن تختار بعضها، وتترك ما عداها تحكُّما؛ وإذا كان هذا حال الآراء المتنازعة، فما الظن بما لا يقبل التنازع كالتنازع نفسه! فما هو إلا قرار مجرَّد، ولا مجال للمطالبة بالدليل عليه! أما نحن، فلا نرتضي هذا الرأي على وجهه، لأن القيم، لئن كانت شديدة الاختلاف إلى حد التضاد، فإنها لا تمتنع على المقارنة فيما بينها بطريق أو بآخر، حتى إنه يمكن إقامة ترتيب لبعضها على الأقل؛ ولا إمكان لهذا الترتيب بغير وجود أدلة على تفضيل بعضها على بعض تكون مُلزمة للمنازِع فيها؛ فلو لم يكن لـ«موف» الأدلة الكافية على أفضلية القيم «الديمقراطية»، لم تكن لتقرّرها نظاما سياسيا ملزما لجميع المواطنين؛ فيبدو أن وراء تقريرها الجلي تدليل خفي؛ غير أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل قد يكون التقرير وراءه تقليد خبري؛ والتقليد الخبري ــ خلافا لادعاء الحداثيين بأنه باطل كله ــ على نوعين: «التقليد الحق»، وهو لا يَقِلُّ فائدة عن الدليل العقلي الصحيح، بل قد يتعداه في هذه

(57) لترجع في تفاصيل مسألة تباين القيم إلى كتابنا: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص. 51-79.

الفائدة درجات، نظرا لأن الخبر الصحيح تقارنه شهادة لا توجد في الدليل؛ و«التقليد الباطل»، وهو لا يقل ضررا عن الدليل العقلي الفاسد، بل قد يجاوزه في هذا الضرر درجة فأكثر؛ وبذلك، فمن المحتمل جدا أن يكون الذي أنكر استناد قراره إلى دليل من عنده، قد استند فيه إلى خبر من عند غيره، وقد لا يكون تلقَّى هذا الخبر بطريق الرواية الآحادية، لكن تلقاه بطريق الممارسة المتواترة، معتقدا أن هذه الممارسة تقرَّرت اتفاقا، وأنه ليس من ورائها خبر معلوم؛ وما يدريك أن الذي قاد إلى القول بأن بعض القيم الديمقراطية، على الأقل، ليست مدللة، وإنما مقررة، هو نسيان أصلها الخبري اضطرارا أو التعامي عنه اختيارا! ألا ترى كيف أن النفوس تربّت، منذ زمن غير قصير، على شدة النفور من سلطان الخبر، قاطعة صلتها بالماضي وتراثه، اغترارا بما كُشف لها من أسرار الطبيعة، وما أوتيت من قوة التصرف فيها.

وأما جواب «موف» عن السؤال الثاني، فأوضح من الجواب عن السؤال الأول؛ فبما أن الإنسان هو الذي يضع الحدود لنفسه في زمن الحداثة، فالفاعل السياسي، حتى ولو كان يدعو إلى التعددية السياسية، مضطر إلى أن يُسطِّر بنفسه الحدود الفاصلة التي تقي نظامه السياسي؛ ولا يخفى ما في هذا الموقف من تناقض، إذ كيف يدعو إلى التعددية من يُصرّ، في ذات الوقت، على أن يَحدَّها، بل كيف يقول بالتعددية السياسية من يعتقد جازما أن نظامه السياسي أفضل من أي نظام آخر تشمله التعددية المشروعة، فضلا عن الأنظمة التي يَعدُّها غير مشروعة، لأنها توجد خارج نطاق الحدود التي سطَّرها؛ ولا يزعجنا هذا التناقض بقدر ما يزعجنا الاعتقاد الراسخ بأن الفاعل السياسي هو وحده الذي يتولى وضع هذه الحدود؛ ونعترض على هذا الاعتقاد من الجوانب الآتية:

- أن مجال هذه الحدود السياسية هو، كما تؤكد «موف»، مجال القيم؛ ومعلوم أن القيم معان لا يمكن استنباطها من الوقائع، لأن القيمة هي من باب الوجوب، والواقعة من باب الوجود؛ والوجوب السياسي لا يُستخرج من الوجود السياسي، حتى ولو تظاهر على هذا الاستخراج جميع الفاعلين السياسيين منذ أن وُجدوا؛ فلا يبقى إلا أنهم نَقلوا خبر هذا الوجوب عن غيرهم ممن له صلة

بمصدر آخر، غيرِ الواقع السياسي، بل غيرِ الواقع المرئي كله؛ فيكون الأصل في وضع هذه الحدود هو العمل بالخبر الصحيح؛ ومن ثمَّ، نفهم كيف أنه لم يكن لكل هؤلاء: «فيبر» و«برلين» و«موف»، وأتباعهم، بُد من اعتبار هذه الحدود معينة بطريق التقرير المحض.

• أن الذي يدّعي وضع حدود التنازع السياسي من عنده يجري عليه القانون الماورائي[58] الذي يخضع له، في نظرنا، كل عمل سياسي الذي هو، في أصله، إنتاج نفسي، وهو «قانون التغييب»؛ فهذا الواضع للحدود، على الحقيقة، يُصعّد فعله المرئي إلى رتبة الفعل الغيبي، ويأتي بهذا الفعل كما يأتي الفاعل الغيبي فعله، ربًّا خالقا ومشرّعا؛ إذ يُنصّب ذاته ربّا للواقع السياسي كما لو كان هذا الواقع **ملكوتا متعاليا**، وخالقا لقيمه كما لو كانت هذه القيم **أنوارا منزَّهة**، ومشرّعا لحدوده كما لو كانت هذه الحدود **أسرارا مقدَّسة**، كأنما الواقع السياسي، وضعا وقيما وحدودا، عبارة عن كائنات روحية غيبية.

• أن الحدود الموضوعة للتنازع السياسي لا يمكن أن تستمد مشروعيتها من مجرد كون الفاعل السياسي يقرّر بإرادته طبيعتها، لأن التقرير الإرادي بغير تدليل أو تقليد يسنده ولو من طرف خفي هو مجرد اشتهاء؛ والاشتهاء لا اعتبار له في تحصيل المشروعية، لأسباب كثيرة يأتي، على رأسها، أن الحد والشهوة ضدان لا يجتمعان؛ فليس للاشتهاء النفسي حد يقف عنده؛ فالمتشهي، بطبعه، لو نال قدرا من شهوته، لسعى إلى قدر ثان، وما أن يحظى به، حتى يسعى إلى قدر ثالث، وهكذا دواليك من غير نهاية؛ ولنا في شهوة السلطان أفضل شاهد على هذا السعي غير المحدود؛ فما أن يُدرِك الفاعل السياسي رتبة التسيد على الآخرين، حتى تمتلئ نفسه بلذة التربُّب، فلا تترك له مجالا لأن يتصور حدا لقوة سلطانه، حتى كأنه لا يُقهر، ولا أن يتصور حدا لمدة حكمه، حتى كأنه لا يموت؛ فإذن لا يُعقل أن يَمُدّ التشهي الذي لا حد له الحد السياسي بالمشروعية.

(58) ليس لمفهوم «القانون الماورائي» - أو إن شئت قلت «الفوقي» - مدلول «ميتافيزيقي»، وإنما المراد به القانون الذي تعلو رتبته على قوانين أخرى تندرج تحته؛ والمقابل الإنجليزي هو "Metaprinciple".

وفي هذه الحالة، فواحد من أمرين: إما أن تكون الحدود السياسية حاصلة باقتباس بعض الحدود الدينية مثلا كقيم «العدل» و«الحرية» و«المساواة» التي تُعتبر الحدود الأساسية في النظام الديمقراطي، أو تكون حاصلة بالقياس على هذه الحدود كقياس «التسامح» على «الاحترام»[59]، و«الاعترافِ بالآخر» على «حب الجار»، و«المساواةِ أمام القانون» على «معاملة الدين للناس بالسوية»، وعندئذ، تكون مشروعيتها مستمدة من أصل ديني ينبغي الإقرار به، حتى تثبت لها هذه المشروعية؛ وإما أن تكون الحدود السياسية هي عين الحدود الدينية وقد خضعت لعملية التغييب الخاصة بالعمل السياسي؛ وحينئذ، تكون مشروعيتها عبارة عن مشروعية **مغيَّبة**؛ والمشروعية المغيَّبة كالمشروعية الدينية سواء بسواء، إذ تكون مستمدةً من ذاتها، لا من غيرها، أو من داخلها، لا من خارجها، لأنها بديل مُنتَحَل منها؛ والاستمداد من الذات أو من الداخل يعني أن المشروعية الدينية أقوى من أية مشروعية أخرى تُطلب من خارج الدين؛ إذ لا توجد خارجه إلا شهادة العقل وشهادة الخبر؛ والدين لا يمكن أن يستمد مشروعيته من العقل، لأنه أقوى منه؛ إذ العقل توسَّع وتطوّر بفضل العمل الديني؛ فإذن أوْلى الطرفين بالشهادة على الآخر، هو الدين، وليس العقل؛ كما أن الدين لا يمكن أن يستمد هذه المشروعية من الخبر، لأنه أقوى منه؛ إذ الخبر تَصحَّح وتقرَّر بفضل البيان الديني؛ فإذن أوْلى الطرفين بالشهادة على الآخر، هو الدين، وليس الخبر؛ والحاصل أن الدين جامع لأسباب توسيع العقل ولأسباب تصحيح الخبر، فيلزم أن يكون المُمدَّ بالمشروعية لنفسه ولغيره، عقلا كان أو خبرا.

3.2.3. صورة التناقش؛ يرى عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني الشهير «يورغن هابرماس»، الذي يُعدُّ أحد الممثلين الكبار لما بات يُعرف بـ«الديقراطية التشاورية» ـ أو «الديمقراطية التحاورية» أو «الديمقراطية التخاطبية»[60] ـ أن

(59) الاحترام من «الحُرمة»، أي ما يَحرُم انتهاكه (بالمعنى الديني، أي له قدسية مخصوصة).
(60) المقابلات الإنجليزية على التوالي هي: "Deliberative Democracy"، =

التنازع يتخذ صورة «التناقش»، مؤسِّسا نظرته إليه على أخلاقيات الخطاب وعلى ما أسماه بـ«**العقل التواصلي**».

لقد أراد أن يتجاوز نوعين من العقل ظلا يهيمنان على الممارستين: النظرية والعملية؛ أحدهما، «**العقل التجرّدي**»، وهو عبارة عن العقل المنفرد الذي يستند إلى قوام غيبي، مفارقا وضعَه المجسَّد، والذي اتخذ شكل «الذات المفكرة» مع «ديكارت»، وشكل «الذات الباطنة» مع «كانط»(61)؛ ومعلوم أن العقل التجرُّدي أدى إلى ظهور اتجاهات في المجال الفلسفي والفكري تقول بـ«المثالية»، كما أدى إلى رسوخ توجّهات في المجالين: السياسي والاقتصادي، تأخذ بـ«الفردانية»؛ والثاني، «**العقل التوسُّلي**»، وهو عبارة عن العقل الذي لا يطلب إلا النجاح في العمل، محدّدا أنجع الوسائل التي توصّل إلى تحقيق الهدف المرسوم له؛ واتخذ هذا العقل الثاني صورتين: «**العقل الأداتي**»(62)، إذ يقصد التأثير في سياقات الأشياء، متوسّلا بقواعد التسخير التقنية؛ و«**العقل التخطيطي**»(63)؛ إذ يقصد التأثير في قرارات العقلاء، متوسّلا بقواعد الاختيار العقلية؛ وقد أفضى العقل التوسُّلي إلى أن استبدل العقل بمشروعه التحريري الذي انبثق مع فجر الحداثة مشروعا تعبيديا شاملا، قائما بتشييء الطبيعة والمجتمع والإنسان جميعا، هذا التشييء الذي انتهى بإدخال الإنسانية في طور الحروب العالمية الماحقة.

ولقد اقتضى تجاوزُ العقل التجردي من «هابرماس» أن يُبدل بالذات المنفردة التي يقوم عليها ذوات متواصلة بواسطة اللغة، كما اقتضى تجاوزُه للعقل التوسُّلي بأن يبدل بطلب النجاح الذي يقوم عليه طلبَ التفاهم الذي يدعو إليه اختلاف

= "Dialogic Democracy"، "Discursive Democracy"؛ و«الديمقراطية التشاورية» تتخذ المناقشة وسيلة للتوصل إلى الاتفاق، في مقابل «الديمقراطية التي تكتفي بالتأليف بين المصالح المختلفة والتصويت» والتي سميت بـ Aggregative Democracy التي قد نترجمها بـ«الديمقراطية التجميعية».

(61) "Emmanuel KANT"

(62) Instrumental Reason

(63) Strategic Reason

أشكال الحياة لدى المواطنين، مدعيا أنه بذلك يجدد صلة العقل بمشروعه التحريري الأصلي الذي وضعته الحداثة؛ وهكذا، يكون **العقل التواصلي** عبارة عن **العقل الذي يطلب التفاهم عن طريق المناقشة بين أطراف مختلفةٍ أشكالُ حياتها**.

ولما كانت المناقشة عماد الديمقراطية التشاورية، توجَّب بناؤها على أصول خطابية تستمد منها المناقشةُ معقوليتها والديمقراطيةُ مشروعيتها؛ وقد تَمثلت هذه الأصول الخطابية عند «هابرماس» في مبادئ ثلاثة وطرائق أربع؛ أما المبادئ، وهي **بمنزلة المقتضيات التداولية** للمناقشة، فهي الآتية:

أحدها، **مبدأ المناقشة**، وهو يقضي بأن الأصل في صحة الأحكام العملية هو اتفاق المناقشين، وصيغته: «لا يمكن أن تدَّعي الصحةَ إلا الأحكامُ التي يمكن أن تحظى باتفاق المعنيين، باعتبارهم مشاركين في مناقشة تأخذ بمقتضيات العقل»[64].

والثاني، **مبدأ الديمقراطية**، وهو الصيغة التشريعية لمبدإ المناقشة، إذ يقضي بأن الأصل في صحة القوانين هو اتفاق المناقشين، وصيغته: «لا يمكن أن تدَّعي الصحةَ إلا القوانين التي يمكن أن تحظى باتفاق المعنيين، باعتبارهم مشاركين في مناقشة تأخذ بمقتضيات العقل»[65].

والثالث؛ **مبدأ التعميم**، وهو يقضي بأن الأصل في تَجرُّد الأحكام العملية هو قبول المناقشين للنتائج المترتبة على العمل بها[66]؛ وصيغته: «أن كل حكم صحيح ينبغي أن يوفي بالشرط الذي يستلزم أن "كل النتائج والآثار الفرعية المترتبة على عمل كل واحد بالحكم، طلبا لتحقيق مصالح الجميع، يمكن أن

---

(64) انظر:

Jürgen HABERMAS : **Morale et communication**, p. 87; **De l'Ethique de la discussion**, p. 17.

(65) انظر:

Jürgen HABERMAS : **Between Facts and Norms**, p. 107.

(66) التجرد هنا بمعنى «عدم التحيّز»، وليس «عدم التجسد».

يقبلها كل الأشخاص المعنيين بغير إكراه"»[67].

وأما الطرائق، وهي بمنزلة **الضوابط التي تحدِّد مقام الكلام المثالي**، فقد نجملها في أربعة:

- **المساواة في الحقوق**؛ يتمتع كلا المتناقشين بنفس الحقوق الخطابية؛ إذ يَحقُّ له أن يَدَّعي ما شاء ومتى شاء، ويعترض على ما شاء وكيف شاء.
- **التناظر في الأدوار**؛ يَحق لكل واحد منهما أن يتبادل دوره الخطابي مع الآخر متى شاء من غير أن يكون لهذا التبادل أي تأثير في نتيجة المناقشة.
- **الصدق في الأقوال**؛ يجب أن يتحرى كل منهما الصدق في أقواله والبيان عن مقاصده، حتى يستحق الاتفاقُ الذي يتوصلان إليه الاعتبار، وإلا كان لاغيا.
- **الحرية في التعبير**؛ يجب أن لا يُمنع أي واحد منهما بالقوة، خارجية كانت أو داخلية، من ممارسة أي حق من حقوقه الخطابية.

ولم يكتف «هابرماس» بوضع هذا الإطار الكلامي المثالي الذي ينبغي أن تدور فيه المناقشة، بل اعتمد أيضا مفهوم «الفضاء العام» بوصفه فضاء خطابيا متميزا؛ وبيان ذلك أن المناقشة، في رأيه، لا تنحصر في نطاق المؤسسات التي تمارِس السياسة الكبرى، مُشكِّلة ما أسماه «هابرماس» «**فضاءا عاما قويا**» كالدولة ومجالس النواب والمحاكم العليا، بل ينبغي أن تشمل كل الاجتماعات المدنية التي تمارس السياسية الصغرى، مُشكِّلة ما أسماه «هابرماس» «**فضاء عاما ضعيفا**»، بدءا بمحادثات المقاهي وانتهاء بمناظرات وسائط الاتصال والإعلام الحرة، مرورا بنقاشات النقابات المهنية والتجمعات الحزبية والجمعيات المدنية؛ فيكون المجتمع المدني بكليته هو الذي يتولى بنفسه تحديد المشاكل المجتمعية والمطالب المتعلقة بظروف الحياة، ثم السعي على قدر طاقته إلى حلّ النزاعات بواسطة نقاشات تُفضي إلى أعمال محددة، وإلا استمر في بلورة تصوراته عنها،

---

(67) انظر:

Jürgen HABERMAS : **Morale et communication**, pp. 86-87.

مرتقيا بالتوعية بها رتبة رتبة، حتى يضطر الفضاء العام القوي إلى أن ينظر فيها، متخذا القرارات السياسية المناسبة، ومُصدرا التشريعات اللازمة لها؛ وبهذا، لا يكون مفهوم «الفضاء العام» مرادفا لمفهوم «الدائرة العامة» (أو «الشأن العام») الذي يقابل مفهوم «الدائرة الخاصة» (أو «الشأن الخاص»)، إذ يبدو أنه يقلل من جدوى هذا التقابل الأخير، لأنَّ من شأن هذا التقابل أن يضيّق من نطاق النقاش العام الذي يمكن أن يفتحه هذا الفضاء العام؛ فكل شيء يغدو هاهنا ممكن المناقشة.

وبناء على ما تقدم، يتضح أن المشاورة التي تتحدد بها «الديمقراطية» عبارة عن مناقشة تدور بين طرفين أو أكثر للوصول إلى «الاتفاق»، بل إلى «الإجماع»؛ وليس خافيا أنه لا مناقشة بغير منازعة؛ والأصل في هذه المنازعة اختلافان أساسيان: اختلاف في القيم الراجع إلى مكوّنات الثقافة التي تحدد مختلف أشكال الحياة، وأيضا اختلاف في المصالح الناتج عن مقتضيات السعي الإنساني، عيشا وكسبا[68]؛

وتتخذ المنازعة مظهر الاعتراض بصيغة: «لا أسلم لك كذا» أو، بتعبير «هابرماس»، مظهرَ «القدرة على قول «لا»»[69] ولو أن الهدف هنا هو الوصول إلى «نعم» مشترك؛ وقد يَرد هذا الاعتراض على ادعاءات الصحة في الأدلة المعروضة كما قد يَرِد على القواعد والطرُق المتبعة في إقامتها؛ ويبقى باب الاعتراض مفتوحا طالما وُجد من يتضرر بنتيجة المناقشة أو وُجد دليل أفضل من دليلها؛ إذ لا بيّنة فاصلة فصلا كليا، ولا دليل قاطع قطعا نهائيا، بحيث يمكن استئناف المناقشة بعد الفراغ منها، درءا للضرر الذي لحق بمصالح المناقش أو دفعا للفساد الذي دخل على الدليل؛ وفي هذا شاهد واضح على أن الاتفاقات تبقى، في سياق «الديمقراطية» التشاورية، دائما معرَّضة للنقد ومحتمِلة للتخطئة؛

---

(68) انظر:

Seyla BENHABIB : **Democracy and difference**, p. 73.

(69) العبارة الألمانية المقابلة هي: « Das Nein Sagen Können »، انظر:

Jürgen HABERMAS : **Between Facts and Norms**, p. 324.

إذ يكفي أن ينهض أحد المناقشين بأدلة جديدة يتبين فضلُها على الأدلة التي بُنيت عليها هذه الاتفاقات.

بعد هذا العرض المجمل لنظرية المناقشة التي تتأسس عليها الديمقراطية التشاورية عند «هابرماس»، ننتقل إلى إبداء بعض الملاحظات النقدية.

3.2.3.1. الملاحظات على التعالق السياسي: يجعل «هابرمس» من «التعالق» الشرط الأول لديمقراطيته التشاورية؛ ويتجلى بوضوح في مختلف المقولات الأساسية التي أقام عليها نظريته الخطابية؛ ولا صيغة لغوية أبلغ تعبيرا عنه من صيغة «التفاعل» ـ أو صيغة «المفاعلة» ـ من صيغ «الفعل» في اللسان العربي؛ ونذكر من هذه المقولات: «التواصل» و«التعاقل» (بمعنى الاشتراك في الإدراك العقلي للأشياء) و«التفاهم» و«التوافق» (بمعنى «الاشتراك في الاتفاق») و«التشارك» (أي «المشاركة») و«التعارف» (أي «تبادل الاعتراف») و«التحاور» و«التخاطب» و«التحاج» (أي «تبادل الحجة») و«التذاوت» (بمعنى «تداخل الذوات»)؛ ولما كان التعالق هو المعنى المشترك بين هذه المفاهيم كلها، فقد بدا أنه الأصل، لا في مجرد تكوين الرأي والإرادة لدى الأفراد، أي في تحديد عملهم السياسي، بل بدا أنه الأصل في تكوين ذواتهم نفسها، فضلا عن تحويل علاقتهم بها.

وتوضيح ذلك أن الفرد لا يتعرّف على تفرّده إلا بتوسط «التعارف» (اعتراف الذوات بعضها ببعض) و«التفاهم» (أي فهم الذوات بعضها لبعض)؛ إذ لو انقطع هذا التفاهم بالمرة، لأنكر الفرد خصوصية ذاته، ولكان الانتحار أوْلى به[70]؛ ولا يُحدِّد الفرد هويته إلا من خلال «التواصل» مع غيره، حتى إنه لا وجود للذات نفسها خارج المشاركة في العمل التواصلي؛ ثم إن الفرد، إذا كان يَنسُب إلى نفسه عقلا، فما ذاك إلا لوجود سابق «التعاقل» مع سواه؛ فالعقل ليس محله الذات المنفردة، وإنما محله، في الحقيقة، هو علاقات التواصل بين الذوات

(70) انظر:
Jürgen HABERMAS : **Morale et communication**, p. 124.

المختلفة؛ فلولا التعاقل الذي يوفِّرُه هذا التواصل، لكان الجنون أوْلى بالفرد؛ وهكذا، تكون العلاقة بالآخر شرطا ضروريا في تكوين الذات من جهة التحقق بفرديتها وهويتها وعقليتها؛ فيلزم أن الآخر هو واسطة الذات في تكوين نفسها؛ ثم إنه لما كان التعالق الذي يتحدد به التشاور الديمقراطي يتغير بتغير المناقشات وتجدّدها، دافعا بالأدلة المتبادلة إلى مزيد الاتصاف بالعمومية، فلا بد أن يقود الذات، لا إلى مجرد تغيير الخيارات الخاصة بها وإدراك خصوصية نفسها، بل أيضا إلى تقوية إراداتها في طلب المنافع العامة وإدراكها لمطالب غيرها؛ وهكذا، تكون العلاقة بالآخر شرطا ضروريا أيضا في تغيير الذات بما يجعلها تراعي ظروفه ومصالحه مراعاتَها لظروفها ومصالحها؛ فيلزم أن الآخر هو أيضا واسطة الذات في تحويل نفسها من أجل غيرها؛ نورد على التعالق السياسي في انبنائه على التواصل الخطابي عند «هابرماس» الاعتراضات الآتية:

أ. أن التعالق السياسي **تعالق نفسي غير روحي**؛ قد مضى أن العمل السياسي محله النفس، أي «الأنا» بوصفها تنسب الأشياء إليها، حتى إنه لا عمل يفوقه في هذه النسبة، بل يزيد على هذه النسبة شيئا آخر، وهو إرادة القوة، متحولا إلى سلطان يشرئب إلى أفق يتغيّب فيه؛ فإذا قيل: إن التعالق السياسي تعالق تواصلي، فواحد من أمرين: إما أن نقول بوجود نفس واحدة يتواصل فيها جميع الأفراد؛ وإما أن نقول بوجود نفوس كثيرة تتواصل فيما بينها؛ فلننظر في نتائج كل واحد من القولين.

أما القول الأول، وهو وجود نفس واحدة تسع الجميع، فيترتب عليه أن التواصل لا يحصل بين طرفين متخارجين، وإنما بين طرفين متداخلين كما لو أن هذه النفس الواحدة تنقسم في داخلها إلى ذاتين متشاورتين؛ وواضح أن هذا المعنى الموسّع للتواصل لا يتفق مع مراد «هابرماس» من جهتين: إحداهما، أنه أسس نظريته في التواصل بغرض إبطال فلسفة الذات أو فلسفة الوعي المنسوبة إلى «ديكارت»؛ ومفهوم النفس بمعنى «الأنا الناسبة» لا يختلف عن «الأنا المفكرة» عند «ديكارت» إلا من حيث إن الأولى أعمُّ من الثانية، إذ الفكر أحد الأشياء التي تنسبها «الأنا» إلى ذاتها؛ والجهة الثانية، أن المطلوب في التواصل

عند «هابرماس» أن يكون الطرفان المتشاوران متخارجين؛ وعلامة التخارج عنده أن يكونا متساويين متناظرين لا سلطان لأحدهما على الآخر، بحيث يتداولان، بكامل الحرية والصدق، الأدلة والاعتراضات فيما بينهما، طلبا للوصول إلى اتفاق بينهما.

وأما القول الثاني، وهو وجود نفوس كثيرة متواصلة فيما بينها، فيرتب عليه أن التواصل بينها هو عبارة عن «**تنافس**»، على أن نعتبر هذا اللفظ مشتقا من «النفس»، بحيث يصير معناه هو «تنازع النسبة» أو «تنازع المنسوبات»؛ وحينها، يكون الأصل في التعالق السياسي ليس تحصيل التفاهم عن طريق الخطاب، وإنما تحصيل التقاسم عن طريق الحساب، فيكون العمل السياسي، في حقيقته، أقرب إلى «الديمقراطية التجميعية» منها إلى الديمقراطية التشاورية التي تُضادها.

ب. **التعالق السياسي تناسب لا تعاقل**؛ يجوز أن نتعامل مع «النسبة» تعامل «هابرماس» مع «العقل»، مع العلم أن كليهما يفيد معنى «الربط»، إذ النسبة ربط الأشياء بالذات، والعقلُ ربط الأشياء بعضها ببعض؟ فقد ذكرنا أن «هابرماس» لا يرى في العقل شيئا قائما في داخل الذات، وإنما فعالية تقوم في التواصل الخارجي بين الذوات، أي أنه عبارة عن «تعاقل»؛ فكذلك يجوز أن ننظر إلى «النسبة» على أنها فعالية حيّزُها في ظاهر التواصل بين الذوات، وليس في باطن الذات الواحدة، أي أنها عبارة عن «**تناسب**» ـ أي أني أنسب إليك وأنت تنسب إلي ـ فيلزم أن النسبة إلى الذات تتمّ عن طريق نسبة الآخر، مَثَل النسبة في هذا مَثَل العقل عند «هابرماس».

يبقى أن نعرف هل التواصل المطلوب في هذه النسبة تواصل خطابي؟ معلوم أن «هابرماس» من الذين انخرطوا بقوة في المنعطف اللغوي الذي شهده مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، معتبرا أن غاية استعمال اللغة هي، أصلا، التفاهم، وأن كل الأشكال الخاصة لحياتنا مبنية بواسطتها ومستغنية بها، بحيث لم تَعُد هناك حاجة إلى شيء أعلى كالدين ولا إلى شيء أدنى كالطبيعة[71]؛ فلا

(71) انظر:

Jürgen HABERMAS : **Droit et Démocratie**, p. 11.

شيء خارج اللغة نحتكم إليه ابتغاءَ الموضوعية، ولا شيء فوقها نستند إليه ابتغاء المشروعية؛ وهكذا، فإن الإنسان لا يستطيع الخروج من اللغة، أيا كان شكل حياته، لأن هذا الخروج، على فرض أنه غير ممتنع، لا يمكن أن يحصل إلا بطريق اللغة نفسها، فإذن لا خروج، وإلا فهو خروج من اللغة إلى اللغة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون التواصل الذي يحصل به «التناسب» هو أيضا تواصل خطابي؛ وهذا، عندنا، باطل، وبيان بطلانه من الوجهين الآتيين:

■ **أن تواصل النسبة تواصل سلطاني**؛ بيان ذلك أن مقام النسبة أعلى من مقام العقل في المجال السياسي؛ ذلك أن العقل، في هذا المجال، يربط بين مكونات الدليل، صارفا عنها أسباب التحكم، ويربط بين المستدلين، صارفا عنهم استعمال القوة؛ بينما النسبة، في هذا المجال، لا تربط المنسوب بالمنسوب إليه فحسب، جاعلة منه مالكا، بل أيضا تربطه بجهة التصرف فيه، جاعلة منه سيّدا؛ أو بعبارة أخرى، إن النسبة في المجال السياسي لا تورّث المِلْك فحسب، بل أيضا تورّث القوة، أو قل لا تورّث الملكوت فقط، بل تورّث الجبروت؛ فهي علاقةُ سلطان مَثَلها مَثل الحكم المادي، لا علاقةُ برهان مَثَلها مَثل الحكم العقلي؛ فإذا أريد للعقل، في المجال السياسي، أن يدفع السلطان، فإن النسبة يُراد لها، في هذا المجال، أن تجلب السلطان، بل أن تكون هي عين السلطان؛ ولئن جاز أن يقال: «إن سلطان العقل هو البرهان»، فلَأن يجوز القول: «إن برهان النسبة هو السلطان» أوْلى، لأن النسبة أصل والعقل فرع؛ وعلى هذا، فإذا صح أن العقل يتعلق بالخطاب تعلُّق المشروط بالشرط، فلا يصحُّ أن النسبة تتعلق به هذا التعلّق الخاص؛ فلا يبعد أن توجد النسبة، ولا خطاب معها؛ وحتى إذا وُجد الخطاب، فلا بد أن يوجد معه غيره، بحيث يكون شرطا في النسبة، وليس هذا الشرط إلا السلطان نفسه؛ وعلى هذا، فإن التواصل الذي ينسب فيه كلا الطرفين لنفسه ما يَنسب هو، في الأصل، **تواصل سلطاني** صريح؛ ومخاطبة أحدهما للآخر ليست تفاهما على هذا السلطان، طلبا للحد منه، بقدر ما هي تقرير له، حرصا على بقائه.

■ **تواصل النسبة تواصل وجداني**؛ الظاهر أن النسبة النفسية أكثر تغلغلا

في المجال السياسي من العلاقة العقلية؛ ذلك أن العقل، في هذا المجال، يسعى إلى أن يَصِل إلى التفاهم المفضي إلى الإجماع ولو أنه يكون مؤقتا، وإلا فلا أقل من أن يَصِل إلى الرجحان، متمثلا في الأغلبية؛ ولا وصول إلى هذا الإجماع أو الرجحان إلا بسعي المناقشين إلى التجرُّد، على قدر الطاقة، من خصوصية أشكال حياتهم التي هي قوام عالمهم الحي؛ والحال أن الأسباب الخاصة التي تربط هؤلاء المناقشين بهذه الأشكال الحية أسباب ليست من جنس العقل ولو كان تواصليا ـ أي تعاقلا ـ وإلا لم يكن التخلص منها مطلوبا؛ ومعلوم أنه لا أسباب تُضادّ العقل إلا الأسباب الوجدانية، فيكون المناقشون موصولين بأشكال حياتهم وصلا وجدانيا؛ ومعلوم أن الوجدان هو مجموع التعلقات العاطفية والتطلعات الباطنية التي تجري من الفاعلية الإنسانية مجرى الدواعي إليها؛ وطلبُ التجرد من هذه الصلة الوجدانية هو طلب الخروج من خصوصية الحياة إلى عمومية النسق، علما بأن «هابرماس» يقابل بين «عالم الحياة» و«قانون النسق»[72]؛ ولو أننا فرضنا أن المناقشين بلغوا النهاية في التجرد من هذه العناصر الوجدانية، لوصلوا إلى إجماع كلي هو إلى الإحكام النسقي أقرب منه إلى الاتفاق العملي، لا سيما وأن «هابرماس» يقرر، هو نفسه، بأن النسق قد يستحوذ على الحياة، بل إنه يبين كيف أن قانون الأول الذي هو السلطة والمال يتسلط على عالم الثانية الذي هو المعاني والقيم؛ ولا نغالي إن قلنا إن الإجماع المجرَّد الذي ينشده هذا الفيلسوف، لو أمكن تحقيقه، لأشبه البرهان القطعي؛ وإذ ذاك، يصبح لنا في الحساب غنيةٌ عن الخطاب، وفي المحاسبة غنيةٌ عن المناقشة، نظرا لأن البرهان، هو، بالذات، العقل الآلي في الإنسان ـ أي هو الذي تقدر الآلة أن تقوم فيه مقام الإنسان ـ حتى ولو سلكت الجموع في التوصل إليه طريق التعاقل أو العقل التواصلي.

أما النسبة، في المجال السياسي، فلا تسعى إلى التفاهم المؤدي إلى الإجماع، وإنما تسعى إلى **التقاسم المؤدي إلى الإشباع**؛ والحال أن هذا

---

(72) انظر:

Jürgen HABERMAS : **Théorie de l'agir communicationnel**, tome II, pp. 125-216.

التقاسم باعتباره مبنيا على التواصل، يكون بطريقين: أحدهما، أن ينسب أحد الطرفين المتواصلين إلى ذاته ما نَسَب؛ والثاني، أن ينسب أحد الطرفين إلى الآخر ما نَسَب؛ أما في الحالة الأولى، فيحتاج الطرف الناسب إلى أن يُقر له الطرف الآخر بهذه النسبة؛ والحال أنه لا سبيل إلى هذا الإقرار إلا بأن يفرِّق الطرف الثاني بين ما يُنسب إليه وبين ما يُنسَب إلى غيره؛ غير أن هذا التفريق لا يتأتى لهذا الطرف ابتداء، لأنه لو خُلّي وسبيله، لَنسب كل شيء إليه، لأن شهوة النسبة ليس لها حد تقف عنده؛ بل لا مفر من أن يجاهد، لا عقلَه، لأن العقل كفاه الاجتهاد، وإنما أن يجاهد «أناه»، أي نفسه؛ ولا «أنا» بغير وجدان، لأن أصل الوجدان هو التعلق، ولا تعلُّق أقوى من تعلُّق النسبة، إذ أنه يُورّث السلطان؛ وهكذا، لا يقدر أحد الطرفين على الإقرار للآخر بما نَسَب إلى نفسه إلا إذا استقام له جهاد وجدانه على قدر المنسوب إلى هذا الطرف الآخر بذاته؛ وأما في الحالة الثانية، فينبغي أن يكون كل واحد من الطرفين قد جاهد وجدانه إلى حد أن انتزع كل منسوب من نفسه؛ إلا أن انتزاع المنسوب لا يعني مطلقا انتزاع النسبة؛ فإذا ذهب المضمون المنسوب، بقيت في النفس صورة النسبة؛ إذ بمقدور كل طرف أن يَنسب، ولكنه يصير لا يُعيّن متعلَّق المنسوب: هل هو نفسه أم الطرف الآخر، بل قد يستوي عنده أن يتعلَّق به أو يتعلق بغيره، بل قد يكون تعلّقه بغيره أحبُّ إليه؛ وإذا كان التواصل البرهاني لا يكفي في الإقرار للغير بما نَسب إلى نفسه، فما الظن بهذه الرتبة التي يكاد فيها أن يفوّض أمر المنسوب إليه! فمهما تقيَّد التدليل البرهاني بأمثل الشروط الخطابية، فلا يستطيع أن ينزع ميل الأنا إلى تفضيل نفسها بالمنسوب، لأنها ليست آلة في عالم الآلات، فتخضع لقوانين النزع، ولا مَلكا في عالم الملائكة، فتخلو من ميول التفضيل، وإنما الذي يوصّل إلى نزع هذا الميل هو التحويل الوجداني لبنيتها، حتى كأنها، وهي ناسبة، منسوب إليها وكأنها، وهي منسوب إليها، ناسبة.

وعلى هذا، فإن التواصل الذي يُقرُّ فيه أحد الطرفين للآخر بما نَسب لنفسه أو لا ينسب إلى نفسه إلا ما نسب إليه الآخر، هو، أصلا، تواصل وجداني

صريح؛ ومخاطبةُ أحدهما للآخر تنشد تفاهما عقليا، طلبا للاتفاق، بقدر ما تنشد تفاعلا قلبيا، طلبا للاتحاد.

3.2.3.2. الملاحظات على الصياغات المثالية لمبادئ وطرائق المناقشة؛ يدعي «هابرماس» أن المبادئ التداولية الكلية والطرائق الكلامية الصورية التي أقام عليها نظريته في المناقشة لم يَبنها من عنده، حتى يُلزم بها المتناقشين من خارجهم، وإنما استخرجها من داخل الحدوس الخطابية والمراسية لكل متكلم منهم، مطبِّقا منهج ما أسماه بـ«إعادة البناء العقلية»[73]، كما يدَّعي في ذات الوقت ـ فيما يُشبِهُ مفارقة يقع فيها ـ أن هذه المبادئ والطرائق هي صياغات مثالية ـ أو باصطلاحه، «مَثْلنات» أقرب إلى الواجب منها إلى الواقع ـ إذ لا نعمل بها في ممارستنا على وجهها المثالي، ولا نسعى إلى أن نتشبه بها، ابتغاء الارتقاء إلى رتبتها، وإنما نكتفي بالاهتداء بمثاليتها أو الاستصلاح بواسطتها؛ وهكذا، فإننا نرجع إلى هذه المثلنات أو، باختصار، المُثُل، بموجب صبغتها المعيارية، في وظيفتين تحقق التواصل والتفاهم: إحداهما، **التوجيه**، إذ تحتاج ممارستنا التدليلة إلى أن تُولّي وجهتها إليها، مستلهمة نموذجيتها؛ والثانية، **التصحيح**، إذ تفيد في تقويم الاعوجاجات التي قد تعرض للأدلة الدائرة في المناقشة.

ولما كنا نأتي مناقشاتنا التواصلية وممارساتنا التشاورية كما لو أن هذه المثل تقبل التحقيق، وليس أبدا على أساس أنها تقبل التحقيق بالفعل، فقد صارت هذه المُثُل أشبه **بالافتراضات الوهمية أو الطوباوية** منها بالاقتضاءات الحقيقية أو الواقعية؛ وهاهنا بيت القصيد؛ إذ يصبح **التوهُّم** عنصرا أساسيا في التحقق[74]؛ فلولا وهمية هذه المُثُل الخطابية والتواصلية، لَما تحققت الغاية من المناقشات والممارسات الضرورية لقيام ديمقراطية تشاورية؛ تترتب على هذا النتائج التالية:

---

(73) المقابل الانجليزي: Rational Reconstruction

(74) نُنَبّه على أننا نستعمل لفظ «التوهم» هنا، لا بمعنى «التخيل الباطل» الذي يستعمله به «الفلاسفة»، وإنما بمعنى «التعقل المجرَّد البعيد» الذي يستعمله به «الصوفية».

- ⮜ أنه لا تحقُّق بغير توهُّم، على الأقل في سياق الممارسة التخاطبية.
- ⮜ أنه كلما زاد التوهم، نقص التحقق، والعكس بالعكس كلما نقص التوهم، زاد التحقق.
- ⮜ أن التوهم القريب أفضل من التوهم البعيد، لأنه أقرب إلى الواقع.

وإذا نحن تأملنا التواصل النقاشي، ألفينا أن التوهمات فيه تختلف باختلاف مكوناته، بدءا باللغة وسياقاتها، وانتهاء بالمناقش واستدلالاته؛ فنحتاج إلى أن نعرف أيّ التوهمات أفضل: هل تلك التي تتعلق بكيان اللغة أم تلك التي تتعلق بشخص المناقش، بل نحتاج إلى أن نعرف أي التوهمات أفضل في داخل كل واحد من هذين النوعين: «التوهمات اللغوية» و«التوهمات الشخصية»؟

فواضح أن هذه التوهمات أكثر من أن تحصى، ولكن قد نلجأ إلى معيار مبني على ما قدمناه من النقد، وهو: «**إن الأعم أوْلى بالتوهم من الأخص**».

ومتى أخذنا بهذا المعيار في تقويم هذه التوهُّمات، لزم أن تكون التوهُّمات الشخصية أسبق على التوهُّمات اللغوية، ذلك لأن التواصل اللغوى ليس إلا واحدا من التواصلات التي في مقدور المناقش السياسي، إذ يبقى في طاقته «التواصل السلطاني» و«التواصل الوجداني» على الأقل؛ فيلزم أن التوهمات الشخصية أحق بالعناية، بل أحق بالأفضلية.

لكن يبقى أن نعرف أي التوهمات الشخصة أهمّ وأفضل؛ فيتعين أن نضع معيارا آخر ينفع في ترتيب هذه التوهمات؛ وليكن هذا المعيار الثاني هو: «**إن الأوسع أوْلى بالتوهم من الأضيق**»؛ وبفضل هذا المعيار، تكون التوهمات الشخصية التي تزدوج بتوهمات لغوية أسبق على التوهمات الشخصية التي لا تزدوج بها، لأن أحد التوهمات الشخصية الممكنة تَواصلُ المناقش مع ذاته، فيزدوج تواصله مع ذاته بتواصله مع غيره الذي هو التواصل اللغوي؛ فيلزم أنه كلما زادت درجة هذا الازدواج، كان التوهُّم الشخصي أهم وأفضل، فيكون أوْلى من غيره بالتوهُّم، نظرا لأنه أقرب وسيلة تسهم في بلوغ الغاية المرسومة للتواصل اللغوي، وهي هنا «التفاهم» أو «الاتفاق»؛ ولا يبعد أن يكون وحده وسيلة كافية في تحقيق هذه الغاية.

وبهذا الصدد نورد الدعوى التالية، ونسميها بدعوى «**تواصل الشهادة**»؛ وهي كالتالي:

• «إن أهمّ وأفضل توهُّم شخصي يوصِّل إلى مقصد التفاهم هو توهُّم المناقش السياسي، لا أنه مدلِّل على ما يدعيه فحسب، بل أيضا أنه **شاهد على دعواه ودليله معا، فضلا عن شهادته على طريقة التواصل المتفق عليها**».

ولنمض الآن إلى التدليل عليها بإيضاح كيف أنها تفضل دعوى «هابرماس» التي نسميها بدعوى «**تواصل الاستدلال**»؛ ولنمهد لذلك، بدفع الاعتراض الذي قد يبادر إلى إيراده على هذه الدعوى من يعتقد وجودَ تقابل بين «الشهادة» و«الاستدلال»، مُرتِّبا عليه أن «هابرماس» لا يمكن أن يقبل الشهادة، لأنها تنبني على الخبر الذي ليس بدليل عقلي، في حين أنه لا يقبل إلا ما قام عليه الدليل من العقل؛ الجواب عن هذا الاعتراض هو أن دعوى تواصل الشهادة لا تستبدل الخبر بالعقل، بل إنها تزاوج بينهما، بحيث يجمع الدليل فيها بين كون العقل بناه من عنده وكون العاقل **شهد عليه بنفسه**، حتى كأنه يُدركه بالبصر، فضلا عن إدراكه له بالبصيرة[75]؛ وقد خص اللسان العربي هذا الدليل العقلي الذي كاد أن يكون مرئيا بالعين باسم «الشاهد»؛ ولنأت الآن إلى بيان الوجوه التي تفضُل بها هذه الدعوى في تواصل الشهادة دعوى «هابرماس» في تواصل الاستدلال، وهي كالتالي:

أ. **أن الشهادة في الخطاب أصل، في حين أن الاستدلال فرع**؛ معلوم أن لكل خطاب، بوصفة حقيقة تواصلية، مقتضيات تداولية عامة وخاصة، أي مقتضيات جلية وخفية تتعلق بطرفين، على الأقل، يتناوبان على الكلام في مقام مخصوص؛ وأحد هذه المقتضيات التداولية التي تفطّن إليها بعض المنطقيين[76] هو أن كل قول خبري ـ أي كل قول يحتمل الصدق والكذب ـ يتضمن في بنيته الخفية فعلا له صيغة أمرية؛ وهو «اعْلَمْ»؛ فإذا قيل، على سبيل المثال:

---

(75) البصيرة، عندنا، هي «عين الروح»؛ فإن نسبة البصيرة إلى الروح كنسبة البصر إلى البدن.

(76) انظر:

Bertrand RUSSELL : **An Inquiry into Meaning and Truth**, pp. 24-25.

«المناقشة أساس الديمقراطية»، فإن البنية الخفية لهذا القول هي: «اعلمْ أن المناقشة أساس الديمقراطية»؛ وواضح أن أحد موجِبات تقدير هذا المقتضى التداولي أن الجملة الخبرية يخفى فيها العنصر التواصلي أكثر من غيرها كالجملة الإنشائية، حتى إنه لو اكتُفي بظاهرها، لأمكن صوغها كما تصاغ المعلومة الآلية؛ وقد تميَّز اللسان العربي بإظهار هذا الفعل في عبارته؛ فكثيرا ما كان المتقدمون يُصدِّرون كلامهم في مختلف مقاصدهم بذكر هذا اللفظ، لا بقصد أمر مخاطَبيهم بأفعال معرفية معيَّنة كما لو كانت لهم سلطة عليهم، وإنما بقصد إشراكهم في المعرفة التي حصّلوها دونهم؛ ومعلوم كذلك أن الدليل الخطابي الذي هو قوام المناقشة يتركب من الأقوال الخبرية، بحيث ينبغي تقدير هذا الفعل في كل واحد من هذه الأقوال، بدءا من مقدماته وانتهاء بنتيجته؛ وإذا دققنا النظر في وظيفة هذا الفعل، تبيّن لنا أنها ليست هي الإفادة، لأن الإفادة تقوم في القول الذي يلي هذا الفعل؛ ولا هي الاستدلال، لأن هذا الاستدلال يقوم في التركيب الذي يتصدَّر هذا الفعلُ كلَّ قول فيه؛ فلا يبقى إلا أن وظيفته هي الشهادة، بمعنى أن **المتكلم يَشهد بما عَلِم**؛ فهو شهادة، لأنه لم يكتف بمجرّد الإخبار بما عَلم، بل راعى أيضا أن للمخاطب حقَّ المعرفة به، وأن عليه هو واجب الصدق فيه؛ فيكون للقول السابق: «اعلمْ أن المناقشة أساس الديمقراطية» نفس المضمون الذي يحمله القول: «أشهد أن المناقشة أساس الديمقراطية».

والحاصل أن **الشهادة تقارن كل مخاطبة إنسانية**، حتى ولو كانت مناجاة، لأنها إما مصرّح بها في القول وإما مقدَّرة فيه؛ وينبني على هذا أن الشهادة هي الأصل في الخطاب، وأن الاستدلال إنما هو تجريد منها، إما اختصارا في القول، لأنها أضحت من بدائه العقل، وإما دفعا للمسؤولية عنه، لأن ثقلها ينوء بحمله الإنسان.

ب. **أن التواصل بواسطة الشهادة أقوى من التواصل بواسطة الاستدلال**؛ فكما أن الغرض من نظرية التواصل الاستدلالي هو الخروج من آفات فلسفة الذات التي استحوذت على تصور المعرفة، فكذلك القصد من نظرية التواصل الشهادي هو الخروج من التصور الفرداني للمعرفة الذي يعتبر الإنسان

عارفا مستقلا، مكتفيا بذاته، لا يدين بما يعرف لغيره(77)؛ لكن النظرية الثانية تزيد على الأولى في هذا الجانب التواصلي من وجوه، **أحدها** أن الشهادة لا تكون إلا بواسطة اللغة الطبيعية، لأن متلقيها لا يعوّل إلا على كلام الشاهد في اعتقاده ومعرفته، في حين أن الاستدلال قد لا يحتاج إلى هذه اللغة متى أمكن صوغ الدليل على طريقة الحساب الآلي؛ ولمَّا كان همّ «هابرماس» الأول هو الخطاب يضادُّ به الحساب، كان الأجدر به أن يُقدّم الشهادة على الاستدلال في بناء نظريته؛ **والثاني**، أن الشهادة لا تكون إلا في الجمع من الناس؛ ذلك لأن الشاهد يتوجه بشهادته إلى طرف أو أطراف أخرى في حضرته على الأغلب، حتى يحيطهم علما بما كانوا يطلبون علمه أو لم يكونوا يعلمون، بينما الاستدلال قد يكون على انفراد؛ فقد يأتي الفرد الواحد بالدليل مع وجود اقتناعه بأن حضوره في الجمع لم يكن ليزيد دليله قوة أو يورّثه صحة لم تكن له أو ينزعها عنه متى كانت له؛ فلو أن «هابرماس» قدَّم الاعتبار الجمعي المقوم للتواصل على غيره حقَّ تقديم، لتبيّن أن الشهادة أوفى بهذا الاعتبار من الاستدلال؛ **والثالث**، أن أحد المتناقشين لا يفتأ يُذكّر الآخر بقيام التواصل بينهما، إذ لا يكتفي بأن يَشهد بين يديه، بل أيضا يُشهده على ما شهد به؛ وفي هذا الإشهاد زيادة توثيق للعلاقة الاستدلالية التي تجمع بينهما، بل فيه حفظها من النسيان الذي قد يقع فيه الطرفان، ذلك لأن الدليل متى تجرَّد عن وضعيته وتقوَّى في بنيته، حتى بلغ مرتبة البرهان، أوشك أن يستغني عن المستدَلّ له، بل عن المستدل نفسه؛ إذ تغدو الآلة أقرب إليه من الإنسان والحسابُ أقرب إليه من الخطاب، في حين أن الخبر لا ينفصل عن الشاهد، إذ لا يُعرَف إلا به؛ فالشاهد هو، على التعيين، الدليل على الخبر.

ج. **أن الشهادة أوثق صلة بالمناقشة من الاستدلال**؛ ذلك أن الشهادة، في معناها الحقيقي، لا توجد إلا حيث يوجد طرفان على الأقل يتنازعان على دعوى مخصوصة، فتنهض بدور الفصل في هذا النزاع لصالح هذا الطرف أو

---

(77) انظر:

C.A.J. COADY : **Testimony, A Philosophical Study**, pp. 3-24.

ذاك، لأن صلتها بمؤسسة العدالة جد وثيقة[78]، حتى إن المناقشة ذات الدعوى ـ أو قل «الخصومة» ـ أضحت هي النموذج الخلافي الذي تحتذي حذوه مختلف المنازعات التي تتغيًّا التوصل إلى قرارات تُرضي الأطراف المتنازعة؛ ومعلوم أن المنازعات لا يكاد يخلو منها أي نشاط من النشاطات الإنسانية، بحُكم اعتماده على المعرفة العملية الظنية؛ **فحيثما وُجد الظن، فُتِح باب النزاع**؛ في حين أن الاستدلال قد يوجد ولا منازعة معه كما هو الحال في تحصيل المعرفة العلمية كما أن الاستدلال قد يوجد ولا عدالة معه كما في إساءة استخدام التقنية؛ أضف إلى ذلك أن المعرفة التي تُكتسب بطريق المناقشة تستمد صحتها لا من خارجها، وإنما من داخلها، أي من اتفاق أطرافها فيما بينهم، بحيث لا يُرجَع إلى حقيقة خارجية يطابقها هذا الاتفاق، وإلا أغنى الرجوع إليها عن الدخول في النقاش؛ والشهادة، بحكم أنها أقوال منقولة مُصدَّقة، فإن الحقيقة توجد في طيها، لا توجد في واقع خارجها، فيكون وضع الصحة فيها هو عين وضعها في المناقشة، بينما الصحة في الاستدلال أعمُّ من الصحة التواصلية، فقد تكتسب الأدلة صحتها من مطابقتها لوقائع خارجية من غير حاجة إلى مناقشتها؛ وبناء على هذا، يتبيّن أن الشهادة أنسب لغرض «هابرماس» من الاستدلال؛ إذ أنه أراد أن يجعل من المناقشة، باعتبارها علاقة تواصلية متميزة، عماد «الديمقراطية»، وأفضلَ طريق لإقامة العدالة والوصول إلى الصحة؛ فإذن كل ما كان أقرب للمناقشة من حيث أخذُها بأسباب العلاقة والعدالة والصحة الداخلية كان أنسب للممارسة «الديمقراطية»؛ وقد ثبت أن تحقُّق هذه الأسباب الخاصة بالمناقشة أظهر في الشهادة منها في الاستدلال، إذ هي أقدر منها على توثيق العلاقة وتحقيق العدالة وتوريث الصحة الداخلية، فيلزم أن تكون أنسب منها لـ«الديمقراطية».

د. **أن الشهادة تقي الاستدلال آفة الانتشار**؛ فقد جعل «هابرماس» مِن قواعد مقام الكلام المثالي حقَّ المناقش في الاستدلال والاعتراض على كل ما

---

(78) انظر:
Paul RICOEUR : **Lectures 3, Aux frontières de la philosophie**, pp. 111-112.

يدور في المناقشة، موضوعات أو أدلة أو نتائج أو قواعد أو طرائق؛ بل جعل له الحق في أن يعود إلى ما تقرر من ذلك كله في صورة اتفاقات أو تفاهمات، فيجدد النظر فيه، متمتعا بنفس الحق الذي تمتع به في التوصل إليها من قبل؛ بيد أنَّ من شأن هذا الحق الواسع إلى حدّ الإطلاق أن يجعل المناقشة تنتشر، بحيث لا يمكن ضبط سيرها، ولا ضبط وقتها، ولا الوقوف عند نهاية، فضلا عما يترتب على هذا الانتشار من آفات منطقية أخرى تضر بالمناقشة؛ في حين أنه يمكن للشهادة أن تعمل على دفع هذا الانتشار، وإلا فلا أقل من أن تَحدَّ من أسبابه، وذلك من جوانب عدة: **أحدها**، أن الشهادة ليست مجرد وسيلة لتبليغ المعرفة، بل تُعدُّ مصدرا للمعرفة مَثلُها مَثل الإدراك أو الذاكرة، بحيث تكون، هي عينها، دليلا مستقلا فيه غَناء عن غيره، فتقِلُّ، بذلك، أسباب الاختلاف الداعية لمزيد الأدلة؛ **والثاني**، أن الفساد في الشهادة أسوأ منه في الاستدلال؛ فلا تُعتبر الشهادة الفاسدة مجرد شهادة خاطئة تُخِلُّ بموجبات العقل شأن الاستدلال الفاسد، بل تُعتبر شهادة كاذبة تُخِلّ بمقتضيات العدل، فضلا عن الإخلال بشرائط الكلام وضوابط الأخلاق؛ لذا، كان الشاهد مُطالَبا بأن يكون أمْلك لأهوائه من المستدل، حتى لا تتشعب الآراء بتشعّب المصالح؛ **والثالث**، أن صلة الشاهد بشهادته أقوى من صلة المستدل بدليله؛ ذلك أنه لا يقف عند حد الاقتناع بها شأنَ المستدل مع دليله، بل قد يبلغ تعلُّقُه بها درجة الإيمان الوجداني، حتى كأنها عقيدة مقرّرة، بل قد يصل هذا التعلُّق رتبة التضحية من أجلها؛ لذلك، تراه أحرص على صدق شهادته من حرص المستدل على صحة دليله، لأن في ذهاب صدقها إتلاف وجدانه، فضلا عن ذهاب عدالته، في حين أن ذهاب صحة الدليل لا يَذهب بعدالة المستدل، فضلا عن أن يُتلف وجدانه.

هـ. **أن الشهادة تقي الديمقراطية شر الطغيان**؛ ليست «الديمقراطية»، ولو أنها تُعرَّف بكونها حكم الشعب لنفسه بنفسه، بمنأى عن الطغيان؛ فمداخل الطغيان إليها ليست مدخلا واحدا؛ فهناك **طغيان المآل**: فقد تتحول الحرية في الديمقراطية إلى إباحية عامة، مؤدية إلى فوضى مطلقة لا يُخرجُ منها إلا تسلُّط

طاغية يحكم بأهوائه(79)؛ وأيضا **طغيان الأغلبية**، إذ الاحتكام إلى التصويت، في شكل الاقتراع العام، يؤدي إلى استبداد الأغلبية بتدبير الشأن العام، بحيث تستأثر قراراتها بالمشروعية، كما لو كان صواب العقل وكمال الحكمة في العدد الأكبر(80)؛ وكذلك **طغيان الفرد**، إذ أن الفرد، في النظام الديمقراطي، قد يستكثر من الحقوق والحظوظ، حتى تطغى نفسه إلى حد الاستغناء، ناسيا واجباته ومسؤولياته، ومتناسيا ضيق الظروف وقهر الحدود؛ وأخيرا، **طغيان النظام**؛ لا شك أن «الديمقراطية» أفضل من سواها من أنظمة الحكم القائمة، إلا أنها ليست شكلا واحدا، وإنما أشكالا تختلف باختلاف أقدار السلطان الذي تتمتع به الدولة؛ فقد يتسع سلطانها، حتى توشك أن تتدخل فيما كان معدودا من الشأن الخاص؛ وقد يضيق هذا السلطان، مكتفيا بحفظ الأمن الداخلي وحماية الحريات الأساسية؛ لكن هذا الاختلاف البيّن، بَدل أن يقود إلى التسليم بنسبية هذا النظام، أدَّى، على العكس، إلى الاعتقاد في أفضليته المطلقة، كأنما ليس في الإمكان أبدع من هذا النظام، فابتهلها الأقوياء والطغاة فرصة سانحة، متعلّلين بهذه الأفضلية لكي يبسطوا سلطانهم على العالم، ويستعملوا قوة السلاح في إقامة «الديمقراطية» في بلدانه.

والذي نراه ونرتضيه هو أن أيَّ نظام للحكم يضعه الإنسان من عنده، كائنة ما كانت حسناته، يستلزم، بحكم محدودية الإنسان، **وجود نظام أفضل منه**؛ فيتعين عليه أن لا يطمئن إلى أي نظام وضَعَه بنفسه اطمئنانه لعقيدته، وأن يجتهد في استنباط أصول نظام آخر يفضله، حتى إذا استقام له وضعه، احتاج إلى طلب ما هو أفضل منه، وهكذا دواليك؛ ومن هذا المنطلق، يبدو أن أحد هذه الأصول التي يُمكن أن تُخرج «الديمقراطية» إلى صورة أفضل هو **اعتبار الشهادة ركنا في المناقشة**؛ وبيان ذلك **أن الشهادة لا توجد إلا بوجود الآخر، ولا مبرّر لها إلا جلب مصلحته، ولا هدف لها إلا تحقيق العدل**؛ فإذا أُشرِب قلبُ

(79) انظر «أفلاطون»: كتاب **الجمهورية**.

(80) انظر:
Alexis de TOCQUEVILLE : **De la Démocratie en Amérique**, Tome I et II.

المناقش بهذه القيم: «احترام الغير»، بل «واجب تقديمه على احترام الذات»، و«السعي في مصلحته»، بل «واجب تفضيلها على مصلحة الذات»، و«طلب إقامة العدل»، بل «واجب التعجيل بصرف الظلم»، لا محالة اتَّجه إلى قطع الأسباب التي تولّد الطغيان في مؤسسات النظام «الديمقراطي»؛ فالحرية ليست في العبودية للقانون، لأن القانون لا يُتعبّد به، وإنما يُتوسّل به؛ ولا في العبودية للحرية السياسية، لأنها حرية نفسية، والحرية النفسية لا تأمن ظلم النفس؛ وإنما هي في تحقُّق الإنسان بأنه محدود بالطبع، وبأنه، مهما فعل، لا يمكن أن يتجاوز حدوده ولو أنها ليست ثابتة.

بيْد أن هذا لا يفيد بالضرورة أن هذه الحدود تخفُّ أو تنقص مع الزيادة في القدرات، بل وما يُدريك أنها قد تشتد أو تزيد مع وجود هذه القدرات! ولا شك أن الشاهد أكثر تبصُّرا من غيره بحكمة هذه الحدود، إذ يعلم قطعا أن أُفق شهادته هو حقوق غيره، سواء كان فردا قاصرا أو راشدا، وسواء كان جماعة صغيرة أو كبيرة؛ كما أنه أكثر تبيّنا لِما تُنيط هذه الحدود به من التكاليف، إذ يعلم يقينا أن أسَّ شهادته هو أن يقدم واجباته على حقوقه؛ ولا ريب، كذلك، أن الشعور بالمسؤولية الذي لا يفتأ يتزايد ويتقوى لدى الشاهد يجعله يرجو، بل يَكدُّ في أن يأتي بأفضل مما أتى به، محرّضا على الأخذ بأسباب التغيير العاجل، ودافعا إلى إعادة تقويم نظام الحكم؛ فيساهم، على قدره، في تجريد النظام الديمقراطي من وصف الأفضلية المطلقة الذي يبعث على الاغترار بالقوة، طغيانا، وعلى التراخي في الهمة، استغناءً.

و. **أن الشهادة ترتقي بالاستدلال**؛ معلوم أن الشاهد هنا مناقِش سياسي؛ والمناقش السياسي يتوسّل بالدليل في ادعائه واعتراضه؛ لكنه، من حيث هو شاهد، لا يكتفي بالاستدلال على ما يدّعيه أو ما يعترض عليه، بل يَقرن ذلك بالشهادة على أنه يستدل، لا أنه يُخبر، وأنه هو المستدل، لا أنه ناقل للدليل عن غيره، بل يتعدى ذلك إلى أنه يُشهد منازعَه على شهادته المزدوجة؛ وشتان بين مَن يستدل شاهدا ومن يستدل غير شاهد؛ فالمستدل الشاهد يَنقل الدليل إلى رتبة الخبر، لا بمحو استدلاليته، ولكن بإثباتها، كأنه يأتي بدليل ثان على دليله

الأول؛ ولا يخفي على ذي فطنة أن الخبر أصل والدليلَ فرع، لأنه لا دليل بغير خبر، متمثلا، على الأقل، في مقدماته؛ وحتى لو فُرِض أنَّ البرهان تم عليها في دليل سابق، للزم أن نصعد إلى دليل أول بُنِي على الخبر، وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية؛ وهذا النقل الخبري للدليل بواسطة الشهادة ليس معناه مطلقا إنكار حق التعرض للدليل أو دفعُ كل اعتراض عليه، وإنما معناه الزيادة في تحمُّل المسؤولية في وضعه وعرضه، كما لو أن المستدل لم يقتصر في إنشاء دليله على قوة بصيرته، بل جمع إليها قوة بصره، حتى كأنه يرى صحتَّه بعينه، فضلا عن عقله.

والحق أنه لا يَرقى إلى هذه الرتبة إلا من قطع أشواطا في رياضة نفسه على التجرد من أغراضه والإخلاص في نقاشه والالتحام بدعواه، لا يبالي بالظهور على الخصم بقدر ما يبالي بظهور الحق؛ وحينئذ، لا عجب أن يُطلَق على الدليل اسم «الشاهد»، فكأنه يَشهد بنفسه على نفسه، نازلا منزلة المستدِلّ عينه، وأن يُطلَق على المستدل اسم «الشهيد»، إشعارا بأمرين اثنين: **أحدهما**، أنه شهد كل شيء من دليله، فلا يَخشى عليه من المنازعَة[81]؛ **والثاني**، أنه بلغ الغاية في تعلُّق وجدانه بدعواه، منكرا ذاته ومسترخصا روحه في سبيلها؛ وعلى هذا، فلا يصير المستدل شهيدا بحق، حتى يكون قد صرف من الأدلة الكثير مما لا يمكن أن يشهد عليه بِلسانه، واطرح من الدعاوى الكثير الكثير مما لا يمكن أن يتعلق به جنانُه، فتراه، من دون غيره، لا يبقى على حال المنازعة إلا بقدر الضرورة ولا يتعداها؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تطول المناقشة إلى أمد بعيد، حتى يُلجأ إلى التصويت لحسمها، ولا أن تنتهي بمجرد الموافقة باللسان إلى حين أن يتراءى لأحد الأطراف أن يرتدَّ عليها كما هو الشأن في «الديمقراطية» التشاورية، وإنما بالمؤالفة التي هي موافقة بالوجدان، فلا يُرتد عليها، وإنما يُعتد بها، حتى ولو أعيد النظر في سببها.

(81) في مسألة فضل الشهادة على البرهان، تدبر الآية الكريمة: «وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (الآية 75، سورة القصص).

ز. **أن الشهادة ترتقي بالمناقش إلى رتبة المناقش العدل**؛ معلوم أن الغرض الأول من السياسة في المجتمع الديمقراطي هو تدبير الأمور بما يقيم العدل بين المواطنين؛ إلا أن «هابرماس» يرى أن الوسيلة إلى هذا المقصد لا يمكن أن تكون **حقائق أخلاقية** تُبيِّن لنا **ما يجب أن نفعله**، نظرا لأن الأصل في هذه الحقائق أنها تختلف باختلاف تصورات المواطنين للحياة الخيّرة، وإنما لا بد أن تكون هذه الوسيلة جملة **طرائق إجرائية** ثابتة غير متغيرة، وصورية غير مادية تُبيِّن لنا كيف **يجب أن نقرر** ما يجب فعله[82]؛ شأنُ «هابرماس» في هذا الأمر شأن معاصره وسَميّه الفيلسوف الأمريكي «رولز»[83]، لكنه يختلف عنه في تقرير أن هذه الطرائق تتمثل أساسا في المبادئ والضوابط التداولية التي تضمّنتها الأخلاقيات الخطابية والتي سبق تفصيلها؛ فلا عدل، حسب رأيه، إلا في الاتفاقات التي تُوصِّل إليها هذه المبادئ والضوابط الخطابية؛ غير أن هذه التفرقة التي تقابل بين «الحقائق» و«الطرائق» إلى حدّ التضاد يمكن الاعتراض عليها، ذلك أن هذه الطرائق ليست صورا مجردة، وإنما هي عبارة عن ممارسات متصلة بأشكال الحياة وأنماط السلوك أيما اتصال، فيلزم أن تكون هي نفسها مبنية على جملة من الحقائق والقيم الأخلاقية والتصورات الخاصة للحياة الطيبة، بدءا من التصور الذي يقابل بين «العدل» و«الخير»، إذ هو تصوُّر للعدل يختص به «المذهب الليبرالي» دون سواه[84].

---

(82) آثرنا أن نترجم المصطلح الأجنبي: "Procedure" بلفظ «الطريقة»، والمصطلحَ الأجنبي المقابل: "Substance" بلفظ «الحقيقة» لِراسخ استعمال هذا التقابل في الثقافة العربية؛ ولا نرى أن ترجمته بلفظ «جوهر» تكون موفَّقة، إذ نفقد بذلك التقابل المطلوب، لأن مقابل «الجوهر» هو «العرض»؛ ولا يفيد أن يقال: إن «الجوهر» قد تقابله «الصورة»، وإن «الطريقة» إنما هي عبارة عن صورة أو صور؛ لأنا نقول: إن من «الجواهر» ما يُعدُّ صورا خالصة مثل «الجواهر الثانية» عند «أرسطوطاليس»؛ وحتى نأمن اللبس، يجدر أن نأخذ بالترجمة التي اقترحناها.

(83) انظر:

John RAWLS : **A Theory of Justice**.

(84) انظر:

Chantal MOUFFE : **Democratic Paradox**, pp. 67-69.

وحتى لو سلّمنا بجواز هذه المقابلة بين «الحقائق» و«الطرائق»، وبوجوب الالتزام بالطرائق وحدها في طلب العدل، فلا يقين في أن المناقش **سيعمل** بالفعل بمبادئها وضوابطها المتفق عليها، لأن الواجب لا يلزم منه الواقع؛ فقد أعرِف ما يجب عليَّ، ولكن أمتنع عن أن آتيه؛ إذ الواجب شأن غيبي، لأنه من عالم الأمر؛ والواقع شأن مرئي، لأنه من عالم الخَلْق؛ بل إنه لا اطمئنان على أن المناقش **يريد**، حقّا، أن يعمل بهذه المبادئ والضوابط، لأن العقل لا تلزم منه الإرادة، فقد أعقِل ما أعقل، ولكن آبى أن أريده؛ إذ العقل شأن برهاني، والإرادة شأن وجداني، والبرهان لا يَخرُج منه وجدان؛ فإذن لا يكفي أن يكون المناقش متفقا على طرائق النقاش وقادرا على اتباعها، بل لا بد **أن يشهد** على اتفاقه على هذه الطرائق، وأيضا على استعداده لاتباعها من أجل تحقيق العدل في المجتمع؛ والحال أنه لا يستحق أن يؤدي هذه الشهادة إلا مَن طلبَ العدل، لا في علاقته بغيره فحسب، بل أيضا طَلبه في علاقته مع نفسه، بل لا يستحق أداءها حتى تقوم صفة العدل بنفسه قبل أن يتصدى لطلب العدل لغيره؛ أو قل، بإيجاز، **لا عدل بغير عدول**(85)؛ ومفاد ذلك أن المناقش «الديمقراطي» لا يستقيم له طلب إقامة العدل في المجتمع بواسطة طريقة برهانية مخصوصة، حتى يكون عدلا في نفسه بواسطة طريقة وجدانية مخصوصة، يتقي بها أخطار منازعة نفسه للاتفاقات والقرارات التي لا توافق أهواءه ولا تخدم مصالحه؛ لذلك، يحتاج هذا المناقش إلى أن يترقَّى إلى رتبة المستدل الشاهد، حتى يعدل في نفسه ومع غيره، لأن العدالة لا تكون إلا مع استحقاق الشهادة؛ وهكذا، فلا عدالة حقَّة في المجتمع الديمقراطي بغير عدالة المتشاورين أنفسهم.

ورب قائل يقول: «إن العدل في نفس الشاهد غير العدل في بناء المجتمع»،

(85) لا شك أن وصف الفرد بـ«العدالة» أمر يُميز الثقافة الإسلامية، لاسيما في مجالات «الحديث» و«الفقه» و«القضاء» و«الولاية» و«الإمامة»؛ وقيل في تعريفها، على وجه الإجمال، «العدالة صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة إتيان الواجبات وترك المحظورات» أو قل، باختصار، «العدالة هي التقوى»؛ ونحن، جريا على عادتنا في تأصيل الفكر الفلسفي، عمدنا إلى ربط هذا المدلول الأصيل للعدالة بمفهوم العدالة السياسة، فلا عدالة سياسية بغير عدالة سلوكية، فوجود عدالة الفرد شرط في وجود عدالة المجتمع.

بحجة أن الفرق بينهما هو بمثابة الفرق بين «الخير» و«العدل» الذي يأخذ به التصور اللبيرالي؛ فالعدل الأول عدل أخلاقي والعدل الثاني عدل سياسي؛ والجواب من وجوه؛ **أولها**، أن التقابل بين «الخير» و«العدل» معترض عليه كما وضحنا ذلك أعلاه، فلا عدل سياسي ينفصل عن الممارسات الحية، ولا تخلو هذه الممارسات من القيم الأخلاقية؛ **والوجه الثاني**، أن عدل النفس هو صفة تبعث على احترام الواجبات، وعدل المجتمع هو صفة تبعث على احترام الحقوق، فيلزم أن النوعين من العدل متكاملان في ترتيب بينهما، إذ الأول أخصّ والثاني أعمّ؛ فمن يَحترم الواجب، فهو بأن يَحترم الحقَّ أوْلى؛ **والوجه الثالث**، أن مَن يظلم المجتمع لا بد أن يكون ظالما لنفسه؛ ومتى صح أن ظلم النفس من ظلم المجتمع، لزم، بموجب قانون عكس النقيض، أن يصح أن عدل المجتمع من عدل النفس.

ح. **أن الشهادة تُعين على الخروج من التغييب «الديمقراطي»**؛ لقد سبق أن التغييب السياسي، على وجه الإجمال، عبارة عن ترقية العمل المرئي إلى درجة العمل غير المرئي، بحيث تُنقَل إليه أوصافه في كمالها وجلالها؛ ويزيد التغييب الديمقراطي عن هذا بكونه يدَّعي أنه بلغ درجة من العدل في هذا النقل لم يبلغها غيره، تمثَّلت في ترقية إرادة الشعب بحيث يستأثر الشعب بالتسيد المطلق؛ فكان أن **استحق النظام «الديمقراطي» منزلة أفضل نقل تغييبي ممكن**؛ كما سبق أن التغييب السياسي هو من فعل النفس، أي «الأنا» في حال تنافسها على نسبة الأشياء إليها، صنعا وكسبا؛ ولا يختص التغييب الديمقراطي إلا بكون هذا التنافس هو تنافس على انتزاع أغلب الأصوات من أجل استلام مقاليد الحكم، أي **تنافس على نسبة الأصوات**(86)؛ وإذا كان الاستدلال في المجال السياسي فعلا نفسيا يمارس التغييب، فإن الشهادة، على عكسها، فعل روحي يمارس التشهيد، وهو عبارة عن تنزّل العمل غير المرئي إلى رتبة العمل المرئي، متجليا فيه بشتى المشاهد؛ وقد مضى أن الفعل الروحي يستمد مادته

---

(86) «نسبة الأصوات» هنا بمعنى «أن ينسب المتنافسون أصوات منتخبيهم إليهم».

وقوته من الفطرة التي هي مستودع دِقِّ المعاني وجِلِّ القيم، فيلزم أن الشهادة هي الفعل الروحي الذي يقف على هذه المعاني والقيم الفطرية المتجلية في المشاهد التنزُّلية؛ فإذا الشهادة اقترنت بالاستدلال، أخذت تزحزحه عن إرادة النسبة التي هي الأصل في التغييب، وتُقَرِّبها من إرادة الفطرة التي هي الأصل في التشهيد؛ وعندئذ، يشرع المستدل في تفقُّد نفسه كيف أتى دليلَه: هل أتاه بنية الظفر على الخصم أم بنية الظفر بالحق؟ وكيف علاقته به: هل هي علاقة اختصاص به أم علاقة اشتراك فيه؟ حتى إذا فرغ من هذا النظر الذي سبر به أغواره، وجد نفسه شاهدا على نفسه؛ وأدرك أن الشهادة لا تكون إلا بين اثنين، إذ لولا ازدواج ذاته، لما تأتَّى له أن يشهد على ذاته؛ كما أدرك أن الشهادة حق للآخر، فلا يجوز له كتمها، فيرفع إليه شهادته، مُشهِدا إياه؛ وقد يرتقي درجة، مخرجا مناقشه من التغييب الذي أمدّه بنسبة ملكوتية وسلطة جبروتية، فيتفقَّد، هو الآخر، كيف يشهد على نفسه، مُشهدا له؟ وكيف أن هذه الشهادة تطوي أدلته طيَّه هو لأدلته، وتقرّبه منه أقوى ما يكون التقريب؟ فحينئذ، يستيقنا معا من قرب التفاهم بينهما، لأنهما لم يعودا يتناسبان[87]، وإنما أصبحا يتشاهدان؛ حتى إذا تفاهما، أضحى تفاهمهما، لا توافقا فانيا، وإنما تآلفا باقيا.

3.2.3.3. الملاحظات على «إرادة الشعب» و«قاعدة الأغلبية»؛ أما بصدد الأصلين الآخرين اللذين تقوم عليهما كل «ديمقراطية»، وهما: «إرادة الشعب» و«قاعدة الأغلبية»، فإننا نجد في «الشهادة» من العناصر ما قد يدفع عنهما، هما كذلك، التغييب الذي لحقهما.

أ. **إرادة الشعب**؛ واضح أنه تمَّ رفع «إرادة الشعب» إلى مقام «إرادة الله»، بحيث لا يتنزل على الشعب أي قانون من خارجه، بل هو الذي يضع قانونه بنفسه؛ فقد عُلِم أن الأصل في الشهادة هو اعتبار الآخر، بحيث على قدر هذا الاعتبار، تكون قيمة الشهادة؛ فإن زاد زادت، وإن نقص نقصت؛ وعلى قدر هذا الآخر، تكون قوة هذا الاعتبار نفسه؛ فإن تَعاظم، تعاظمت، وإن تضاءل،

(87) بمعنى أن كل واحد من الطرفين يَنسب إلى الآخر ما يَنسب.

تضاءلت؛ فيلزم أن الشهادة لا تبلغ الكمال إلا إذا كانت بين يدي الأكمل؛ والأكمل من المناقش هو الشعب، فيكون هو الأوْلى بالشهادة؛ وعلى هذا، فإنَّ قصْدَ المستدل من شهادته بين يدي مناقشه هو أن يشهد بين يدي الشعب، حتى تكون شهادةً كاملة؛ بيد أن هناك من هو أكمل من الشعب وهو: «العالـَم» لو فرضنا أن هناك «ديمقراطية» واحدة تَعمُّ كل أرجائه وتحكم جميع شعوبه؛ فيتعين إذن أن يكون قصْد المستدل هو الشهادة بين يدي العالَم، طلبا للكمال؛ والأكمل من الأكملين جميعا هو الحق سبحانه، فيلزم **أن المستدل العارف بحق الشهادة لا يقصد بشهادته بين يدي مناقشه إلا أن يشهد بين يدي الحق سبحانه، حتى لا تعلوها شهادة**؛ فإذن لا كمال للشهادة إلا بأن يُقصَد بها الحق سبحانه، وما عداها فشهادة ناقصة أو أنقص؛ يترتب على هذا، أن المناقشة التي هي المجال الذي يحقق فيه الشعب، عن طريق ممثليه، إرادته في وضع قوانينه، لا يمكن أن تبلغ فيها الشهادة درجة الكمال إلا إذا أُشهِد الحق سبحانه على هذه القوانين؛ ولا مطمع في هذا الإشهاد ما لم تكن هذه القوانين قد انسلخت كليا عن تغيُّبها وأخذت بأسباب التشهُّد، بحيث أضحى واضعوها يشهدون بأبصارهم وبصائرهم ما لم يكونوا يقدِرون على إدراكه بعقولهم وبراهينهم.

ب. **قاعدة الأغلبية**؛ واضح أيضا أنه تمَّ رفع «قاعدة الأغلبية» إلى مقام «الحكم الإلهي»؛ فكما أن الحكم الإلهي يورّث المشروعية، فكذلك الأغلبية النيابية تورّث المشروعية؛ ولقد تقدّم أن العلاقة السياسية أصلُها علاقة نفسية، وأن العلاقة النفسية أصلُها رابطة نِسبة؛ فيلزم أن الأغلبية تدّعي الحق في الاستئثار بهذه النسبة، فلا يتقرَّر إلا ما يمكن أن تنسبه إلى نفسها؛ فلو أن الممثل الأغلبي يأخذ بالشهادة، لاضطُرَّ إلى أن يراجع هذا الاستئثار من جهات عدة؛ **إحداها**، أن اعتبار الآخر الذي تقضي به الشهادة يوجب عليه بأن يَشهَد، بين يدي الممثل الأقلّي، على أدلته ودعاويه التي يريد أن تُتوَّج بقرارات تجري مقتضياتها على الجميع بالسوية؛ وشهادته هذه تعمل على طي المسافة السياسة التي تفصله عنه، فضلا عن قطع أسباب الغِلّ بينهما؛ **والثانية**، أن نظرته إلى الأصوات التي مَنحته التمثيلية تترقى على النسبة، فتُشبِه نظرتَه إلى أدلته ودعاويه؛

فكما أن هذه الأدلة والدعاوَى تستلزم شهادته، فكذلك هذه الأصوات تُعتَبَر لديه شهادات أدلى بها الناخبون في حقه؛ فيأبَى أن يُقدّر قيمتها من حيث ارتفاع عددها، وإنما من حيث ثقل المسؤولية التي تناط به؛ إذ لا يكون مسؤولا أمامهم وحدهم، وهم الأكثرية، بل أيضا يصير، بمقتضى الشهادة، مسؤولا أمام خصومهم ولو أنهم أقلية منعوه أصواتهم؛ وعلى قدر التباين بين الطرفين، يكون حجم مسؤوليته، فإن اتسع اتسع وإن ضاق ضاق؛ **والثالثة**، أنه ينظر إلى السلطة التي أضحت في يده، لا من جهة بقائها، مخافةَ أن يقع في محذور استغلالها، وإنما من جهة زوالها، رغبةً في أن يُخلِص في أداء مهامّها، وإلا فلا أقل من أن يستوي عنده بقاؤها وزوالها، لشهادته بأنها سلطة الذين يحق لهم أن يسألوه عنها.

وهكذا، تَرى كيف أن الاستئثار بالمشروعية الذي تتغيّب وتتألّه به الأغلبية يأخذ في الاضمحلال متى جمع ممثّلوها إلى واجب الاستدلال مقتضى الشهادة؛ فلا قرار بغير إشهاد الأقلية، علما بأن هذا الإشهاد يوجب من مراعاة الآخر ما يفوق مراعاة الذات؛ ولا مسؤولية أمام الأكثرية بغير مسؤولية أمام الأقلية؛ ولا سلطة بغير تقديم اعتبار زوالها على اعتبار بقائها كأن الأصل في السلطة السياسية هو الزوال.

والقول الجامع في هذا المقام الثالث هو أن مبدأ التنازع يُمكِّن الفاعلين السياسيين من ممارسة التغييب على الوجه الأشمل، إذ يَدخُل بعضُهم مع بعض في علاقات سياسية تجتمع فيها عناصر الهوى والقوة والحجة على أقدار متفاوتة، وتَحكُمها ألوان شتى من المصالح والمقاصد التي يتنافسون في نسبتها إلى أنفسهم؛ والحال أن العلاقات التي تكون بهذا الوصف لا يمكن أن يكون التنازع بين أطرافها مجرّد عرَض خارجي يلحقها، وإنما عنصرا جوهريا يحدّد طبيعتها، حتى إن أنظمة الحكم غدت تتفاضل فيما بينها على قدر مراعاتها لهذا العنصر المقوِّم للعلاقة السياسية؛ فكلما كان النظام أوعى بقيمة النزاع كان أفضل، سواء سعى إلى تهذيبه بوضع الحدود وإقرار التعددية أو إلى تجاوزه بمواصلة المناقشة وطلب الاتفاق؛ لكن يبقى أن الاستدلال لا يكفي في دفع

النزاع، لأن الهوى لا ينفك عن المستدِلّ؛ كما أن اعتبار الهوى، هو الآخر، لا يكفي في تهذيب النزاع، لأن أصل الهوى قائم في نفس الفرد، وليس في بنية الجمع؛ والصواب أنه لا سبيل إلى تهذيب النزاع إلا بانتزاع الهوى من النفس، ولا إلى دفعه إلا بانتزاع شهادتها على استدلالها، فضلا عن انتزاع الهوى منها.

خلاصة الفصل الثالث هي أن الفاعل السياسي لا يُحصّل **القدرة على التغييب** ـ أي القدرة على تصعيد العالم المرئي إلى مرتبة العالم الغيبي ـ إلا بفضل **مبدإ النسبة**؛ إذ يدخل في نسبة الأشياء إلى نفسه، ويوغل في هذه النسبة إلى غاية أن يتسيد على غيره؛ حتى إذا ظفر بهذا التسيد، تطلَّع إلى أن يُدرك رتبة الحاكم المطلق، مبديا من فاحش الشهوات وصادم السلوكات ما يجعله يبدو وكأنه لا يملك أبدان الأحياء وأرواحهم فقط، بل يملك أيضا قيم الوجود ومعاني الحياة؛ لكن الفاعل السياسي، ولو حصَّل القدرة على التسيد، فإنه لا يحصّل **كمال التغييب** إلا بفضل **مبدإ السلطان**؛ إذ يجعل من ملكه ملكوتا واسعا ومن قوته جبروتا قاهرا، ومن شخصه ذاتا متألهة متوحدة، متوسلا بكل ما لديه من أجهزة لكي يبث في نفوس المحكومين من حب الخوف ما لا يضاهيه قدرا إلا حبه للتسيد؛ كما أن الفاعل السياسي لا يحصِّل **شمول التغييب** إلا بفضل **مبدإ التنازع**؛ إذ يُنشئ علاقات نفسية مع غيره تنبني على التنافس في المنافع والأغراض، وتتداخل فيها أسباب الشهوة والقوة والحجة، مولّدة فضاء نزاعيا واسعا تجد منظمات المجتمع ومؤسسات الدولة نفسها مضطرة إلى ضبط قواعده ووضع حدوده، لأنه لو خُلِّي بين الفاعل السياسي وبين مصالحه في العالم المرئي، لجعلها مطالب بغير نهاية كما يجعل الإله أوامره في العالم الغيبي بلا نهاية.

الفصل الرابع

دعوَى العَلْمانية وتضييق الوجود الإنساني

لقد وضعنا في الفصول الثلاثة الأسس الأولى لنظرية فلسفية في العلاقة بين الدين والسياسة أردنا أن تكون، في ذات الوقت، نظرية في الوجود الإنساني؛ إذ أن هذا الوجود يتحدد أفقُه وعمقه، بل معناه وغايته بفضل هذه العلاقة؛ وصدَّرْنا في هذه النظرية عن مسلَّمة أولى سميناها بـ«**مسلمة تعدية الوجود الإنساني**»؛ ومقتضاها أن الإنسان، مؤمنا كان أو غير مؤمن، متعبدا لله كان أو متعبّدا لغير الله، متعدّي الوجود بالطبع، إذ يوجد في العالم المرئي كما يوجد في العالم الغيبي في ذات الوقت؛ ثم استنتجنا من هذه المسلمة نتائج ثلاثا هامة، **أولاها** نسميها «**مبدأ اختيار الاتجاه الوجودي**»، ومقتضاه أن الإنسان بين خيارين وجوديين لا ثالث لهما، إما أن يقوم بتنزيل العالم الغيبي في العالم المرئي، ممارسا التشهيد، وإما أن يقوم بتصعيد العالم المرئي إلى العالم الغيبي، ممارسا التغييب؛ **والنتيجة الثانية** نسميها «**مبدأ ازدواج البنية الإنسانية**»، ومقتضاه أن التدين نتاج «الفطرة» التي تُحدّد طبيعة الروح، بحيث تكون الروح في الإنسان هي الأصل في التشهيد، في حين أن السياسة نتاج «النسبة» التي تُحدّد طبيعة النفس، بحيث تكون النفس في الإنسان هي الأصل في التغييب؛ **والنتيجة الثالثة** نسميها «**مبدأ اختيار المنهج التدبيري**»، ومقتضاه أن الإنسان بين خيارين تدبيريين لا ثالث لهما، إما التدبير الديني وإما التدبير السياسي، لأن الدين والسياسة ليسا ميدانين مختلفين من ميادين الحياة الإنسانية، وإنما هما منهجان

متناظران في تدبير مختلف هذه الميادين على مقتضى ارتباط الإنسان بعالمين اثنين: مرئي وآخر غير مرئي.

وعلى أساس هذه النظرية الفلسفية المجملة والتي تدور، بالأساس، على طبيعة الصلة القائمة بين العالم المرئي والعالم الغيبي، نريد أن نشتغل بتقويم دعويين أساسيتين تعلَّقتا، هما كذلك، بهذه الصلة؛ إحداهما، «الدعوى العَلمانية» التي تقول، على وجه الإجمال، بالتفريق بين العالمين المذكورين؛ والأخرى تضادُّها، وتقول، على وجه الإجمال، بالجمع بينهما؛ ونصطلح على تسميتها بـ«الدعوى الدِّيانية»؛ ونفرد هذا الفصل الرابع من الباب الأول للنظر في «دعوى العَلمانبة»، على أن نتناول «دعوى الديانية» بالبحث في الباب الثاني.

لا أحد يمكن أن ينكر أن العلمانية، ولو أن مبدأ الفصل بين العالمين متفق عليه، ليست مرتبة واحدة، وإنما هي مراتب تختلف باختلاف التقديرات لمدى هذا الفصل وحدوده؛ فكان لها طرفان متباينان، أعلى وأدنى، وبينهما مراتب كثيرة يزيد أو ينقص تفاوتها؛ ومِن الطرف الأدنى تبتدئ العلمانية، وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء خرجت العلمانية إلى ضدها، ثم تأخذ العلمانية في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حد إنكار العالم غير المرئي، وهو الطرف الأعلى؛ ولعل أخف أشكال العلمانية في دول العالم الغربي هو «العلمانية الأمريكية»؛ ولعل أشدَّ هذه الأشكال هو «العلمانية الفرنسية».

ولما كانت نظريتنا تنبني، أساسا، على تصوُّر موسَّع للوجود الإنساني، لزم أن ينطلق تقويمنا للعلمانية من هذا التصور نفسه، فيتعيّن أن ننظر أين العَلمانية من هذا التوسيع؛ وقد اتخذ التوسيع في هذه النظرية الفلسفية صورة منفتحة غير منغلقة؛ إذ جعلنا الوجود الإنساني وجودين فأكثر، فالإنسان ينوجد في العالم المرئي، لكن قد يتواجد في أكثر من عالم غير مرئي، أي جعلناه وجودا منشرحا انشراحا لا نهاية معلومة له؛ كما جعلنا الوصف غير المرئي ـ أو الغيبي ـ لا ينحصر في العوالم التي يستحيل أن تُشاهَد بالعين في هذا العالم المرئي، بل يتسع أيضا لكل عالم يمكن مشاهدته في هذا العالم نفسه، ولكنه يغيب عن بصر الإنسان في الحاضر؛ إلا أن الغائب من هذه العوالم عن بصر الإنسان، سواء

أكانت رؤيته مستحيلة أم ممكنة بوجه من الوجوه، ليس بالضرورة غائبا عن بصيرته؛ إذ الإنسان يشاهِد الغائبَ ببصيرته كما يشاهد الحاضرَ ببصره؛ والمشاهدةُ بالبصر تقوم بها نفس الإنسان التي هي مبدأ التغييب لديه؛ في حين أن المشاهدة بالبصيرة تقوم بها روح الإنسان التي هي مبدأ التشهيد عنده؛ وشأنُ الشهادة في هذا الأمر كشأن المشاهدة؛ فقد يشهد الإنسان بما شاهَدته نفسه ولم تشاهده روحه كما أنه قد يشهد بما شاهدته روحه ولم تشاهده نفسه.

ولَمَّا كان انبساط الوجود، في نظرتنا، لا يقف عند حد معلوم، جاعلا الإنسان يرتحل بين عوالم لا نحصيها عددا لأن الغيب لا يُحصى، وكانت العَلمانية، في أخفّ مظاهرها، تتعلق بالعالم المرئي أكثر مما تتعلّق بغيره، علما بأن هذا العالم واحد لا ثاني له، لزم أن يكون الوجود الإنساني، بحسبها، بغير الانشراح الذي وصفناه به، بل أن يكون لانبساطه حدود معلومة هي حدود العالم المرئي؛ وإذا تقرّر هذا، ظهر أن سعي العلمانية ليس في تفسيح الوجود الإنساني، وإنما، بعكس ذلك، في **تضييقه**؛ لذا، يتعيَّن أن نتتبع، في تقويمنا للعلمانية، **مظاهر التضييق** الذي تُدخله على الوجود الإنساني.

وحتى لا نبدو وكأننا نخصُّ بنقدنا شكلا واحدا بعينه من العلمانية، فقد ارتأينا أن نضع دعوى إجمالية من شأنها أن تشمل أشكالها المختلفة، بحيث ينصب هذا النقد على القدر المشترك بينها؛ فإذا ما تيسّر لنا بيان كيف أن هذا القدر المشترك يضيّق الوجود الإنساني، جاز أن نستنتج أن تضييق الوجود الإنساني هو الآفة الكبرى التي تشترك فيها كل أشكال العلمانية؛ وصيغة هذه الدعوى الإجمالية هي كالتالي:

- ❖ **لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مدبّرين لأمورهم العامّة إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي.**

متى تأمَّلنا قليلا مضمون هذه الدعوى المجملة، تبيّن أنه يشتمل على المسائل التالية:

أولاها، **مسألة وضع القوانين**؛ مقتضاها أن القانون الذي يضعه المواطنون بأنفسهم يتعلّق بالعمل السياسي، في حين يتعلق القانون الذي يضعه لهم الشارع الإلهي بالعمل الديني.

والثانية، **مسألة الحدود بين العمل السياسي والعمل الديني**؛ مقتضاها أن الحدود بين مجال العمل السياسي ومجال العمل الديني، بموجب اختلاف الواضعين لقوانينهما، تكون مبيَّنة لا تشويش معها، وواضحة لا غموض فيها.

والثالثة، **مسألة نفي التدبير عن الدين، ونفي التعبّد عن السياسة**؛ مقتضاها أنه لا يجوز أن يكون العمل السياسي محلَّ تعبُّد ديني، كما أنه لا يجوز أن يكون العمل الديني محل تدبير سياسي.

فلنأت الآن على الكلام في هذه المسائل واحدة واحدة، ولنورد وجوه الاعتراض عليها، حتى يتبيّن كيف أن الدعوى العلمانية تضيّق الوجود الإنساني، علما بأن الأصل فيه السَّعة[1].

1. القوانين بين الوضع الإنساني والوضع الإلهي

منذ أن جعل الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»[2] من القانون الأخلاقي قانونا، لا يتلقاه المرء من خارجه، تابعا فيه لغيره، وإنما يتولّى وضعه بنفسه، مستقلا فيه بإرادته، صار العمل بهذا التعارض بين «قانون الذات» و«قانون الغير»[3] مقتضى من مقتضيات التحقق بالحداثة السياسية، فضلا عن الحداثة الأخلاقية؛ فقانون الذات هو ما تضعه الذات بنفسها في تدبير أمرها، مختارةً، في حين قانون الغير هو ما يضعه لها سواها في تدبير شأنها، مضطرّةً؛ وبناء على

(1) تأمّل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» (ورد ذكره في **الرسالة** للقشيري)؛ وجاء في حديث مرفوع: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ».

(2) Emmanuel KANT

(3) المقابل الإنجليزي لـ«قانون الذات» هو: "Autonomy"، والمقابل الإنجليزي لـ«قانون الغير» هو: "Heteronomy"

هذا التعارض، أضحى «الديني» يُعرَّف بكونه تشريعا من خارج الإنسان ومن فوقه، بينما يُعرَّف «السياسي» بكونه تشريعا من داخل الإنسان ومن لدنه؛ وأضحت «الحداثة» التي تضع العلمانية قواعدها وترفع صرحها تُحَدُّ بكونها العملَ بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي، لاسيما في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية؛ وأكثرُ المجتمعات تحقُّقا بالحداثة هي تلك التي استطاعت أن تقطع صلتها كليا بهذا التشريع المتعالي، فلم يَعُد يعْنيها أمر الاشتغال به، ولا، بالأحْرى، أمر مقاومته؛ تترتب على هذا الرأي نتائج يتعين دحضها، وهي كالآتي:

1. 1. التدين البدائي بوصفه التدين الأقوى؛ مضمون هذه النتيجة أنه، على قدر تقدُّم المجتمعات في الزمن على «عصر الأنوار» وتوغُّلها في الماضي البعيد، يكون تغلغلها في التدين، بحيث يكون التدين الأقوى هو الذي شهِدته بداية التاريخ الإنساني؛ وعلى هذا، تكون المجتمعات البدائية أقرب إلى التدين الحق من المجتمعات المتحضرة، وذلك لأن تبعيتها، في أخلاقها وأحكامها، لقوة عظمى فوقها أو خارجها، إلها عَلِيّا كان أو مبدأ روحيا، أكبر وأظهر من تبعية هذه المجتمعات الأخرى، في قوانينها وقواعدها، لهذا الإله أو المبدإ.

لقد جعل المؤرخ والفيلسوف الفرنسي «مارسيل غوشيه»[4] من هذه الدعوى أصلا أساسيا بَنى عليه مجمل تاريخه السياسي للدين؛ وفساد هذه الدعوى لا يخفى على ذي بصيرة؛ وبيان هذا الفساد من الوجوه الآتية:

1. 1. 1. التسوية بين الأديان؛ يُسوّي «غوشية» بين الأديان جميعا، بناء على سابق افتراض يشترك فيه العلمانيون جميعا، وهي أن الأديان إنما هي ممارسات تسحيرية، غير تبصيرية[5]؛ وقد سبق في الفصل الثاني أن أقمنا الأدلة على تفاضل الأديان فيما بينها، أي أنها ليست مطلقا سواء؛ فأديان التوحيد

---

(4) انظر:
Marcel GAUCHET : **Le désenchantement du monde** (**تبصير العالم**)

(5) نقترح مصطلح «التسحير» في مقابل المصطلح الإنجليزي: "Enchantment"، ونقترح مصطلح «التبصير» في مقابل المصطلح الإنجليزي: "Disenchantment".

المنزلة ليست في رتبة أديان الشرك التي اخترعها البشر، بل تعلو عليها؛ ولا الدين المنزل الخاتم في رتبة الدين غير الخاتم، بل يعلو عليه، متى سلّمنا بأن الدين المنزل تقلَّب في أطوار يُكمِّل بعضها بعضا، مراعيا، في توالي نزوله، تَمَكُّن أحوال القلوب وزيادة استعدادات العقول، تحقيقا للكمال الخُلُقي والعروج الروحي.

1. 2. 1. قوة التدين في الارتباط بالقوة الغيبية؛ يجعل «غوشيه» معيار قوة التدين قائما في سعة ارتباط المجتمع بقوة غيبية مُشرّعة خارجية، كائنة ما كانت، وليس في مدى صلاح القواعد السلوكية التي تُقرّرها هذه القوة الخارجية الكبرى، ولا في مدى انبناء هذه القواعد على حقائق اجتماعية وإنسانية، ولا بالأَوْلى فيما إذا كانت قد صدرت عن الإله الحق سبحانه وتعالى؛ وهذا باطل؛ وبيان بطلانه أن الأديان، باعتبار تعاملها مع الأشياء، على نوعين: «الأديان التسحيرية»، وهي الأديان التي تربط الإنسان بِقوى غيبية هي من اختراع خياله، فيتوهّم أنها تُملي عليه تشريعات، هي الأخرى، من وضعه؛ فتديُّنُ أهلها لا يكون إلا تعبُّدا وهميا أو تعبّدا فاسدا، فلا يجوز اعتباره في تحديد قوة التدين؛ و«الأديان التبصيرية» التي تربط الإنسان بالله عز وجل وبشرائعه التي يتلقاها منه بواسطة رُسُل معصومين، متوسّلا بها في صلاحه الدنيوي وفلاحه الأخروي، وهي وحدها التي ينبغي اعتبارها في تحديد قوة التدين؛ ولا أدل على صفتها التبصيرية من كونها تقوم على مبدإ التشهيد؛ ولا تشهيد بغير اجتماع قوتين متفاوتين: «الإبصار» الذي هو فعل البصر والعقل و«الاستبصار» الذي هو فعل البصيرة؛ فإذا كان التبصير لا يزيد، عند العلمانيين، عن كونه عبارة عن استعمال قوة الإبصار التي تمحو آثار التسحير، فإن التشهيد لا يكتفي بالإبصار الذي يذهب بالتسحير، بل يضيف إليه قوة الاستبصار، بحيث يدرك الإنسان ببصيرته، فيما أدركه البصر من مشاهد والعقل من حقائق، معانيَ وأسرارا تتجاوز قدرتهما؛ فكما أن العقل يرى ما لا يراه البصر، فكذلك البصيرة ترى ما لا يراه العقل؛ وعلى هذا، فإن قوة التدين لا تقاس باتساع التعلق بالغيب، وإنما **بصحة** التعلق به، ولا صحة له إلا في الدين التبصيري.

1 . 1 . 3. التطور الخطّي للأديان؛ يقرِّر«غوشية» أن الدين بدأ سحريا في «عصر الصيد والقنص»، ثم صار طقوسيا في «عصر الزرع والضرع»، ثم أصبح تعدُّديا عند نشوء «الدولة-المَدينة»، وانتهى توحيديا عندما تبلور مفهوم «التعالي»؛ وهذا الرأي في تطور الأديان، ولو أنه أكثر شيوعا عند الباحثين من غيره[6] غير مُسلَّم؛ فقول «غوشيه» بتأخُّر طور التوحيد عن طور تعدُّد الآلهة يناقضه قولُ آخرين بتقدُّمه عليه؛ إذ يرى هؤلاء أن البشرية في أصلها عبدت إلها واحدا أعلى كانت تسميه بـ«إله السماء»، وأيضا باسم «الإله الأكبر»[7]، مؤمنة بأنه خالق العالم ومدبِّر شؤون البشر مع تَنزُّهه عن التأثر بهذه الشؤون؛ ولا تزال بعض القبائل البدائية في إفريقيا على هذا الاعتقاد الموحِّد والمجرَّد إلى يومنا هذا؛ كما أنه يجوز أن يكون وجود الإيمان بالله (أو التوحيد) قد ظل ملازما لوجود الإيمان بالآلهة (أو الشرك) في كل حقبة من حقب التاريخ الإنساني، يتدافع معه تدافع الحق مع الباطل، علما بأن الحق واحد، متمثلا في الإله الحق، وأن الباطل كثير، متمثلا في تعدّد الآلهة التي تختلف أشكالها باختلاف هذه الحقب.

1 . 1 . 4. زوال الدور الاجتماعي للأديان؛ يقرّر «غوشيه» أن الدين المتقلب في أطوار، ولو أنه استطاع أن يستقل بتنظيم المجتمع كله، فإن مؤسساته لا بُدَّ أن يكون مآل دورها الاجتماعي هو الزوال؛ وهذا القول يكذّبه تزايد الحاجة إلى التدين في مختلف بلدان العالم من خلال ما بات يُعرف بـ«الرجوع إلى الدين»؛ ولم يسع «غوشيه» إلا أن يقرّ بهذا الرجوع ولو أنه ينكر أن يعيد تشكيل الفضاء المجتمعي خارج نطاق الحداثة وعلى نسق النمط الديني القديم[8]؛ من المنطقي أن الدين إذا عاد لا يمكن أن يُعيد صوغ المجتمع خارج الظروف التي

---

(6) معلوم أن مؤسس الوضعانية الفرنسية «أوغست كونت» قال بتقلب الإنسانية في أطوار ثلاثة متتالية: طور الإحيائية، ثم طور التعددية، فطور التوحيدية.

(7) انظر:

Karen ARMSTRONG : **A History of God** (**تاريخ [البحث عن] الله**), pp. 3-78.

Yves LEDURE : **Conscience religieuse et pouvoir politique** (**الضمير الديني والسلطة السياسية**), p. 126.

(8) انظر:

Marcel GAUCHET : **Un monde désenchanté** (**العالَم المبصَّر**), pp. 143-158.

عاد فيها؛ لكن هذه الإعادة لا تعني بالضرورة، كما يظن بعضهم، أنها صياغة تُسطِّح التدين، فلا ترقى إلى تديُّن المتقدمين، بل يُحتمل أن تكون صياغةً تُعمّق التدين حتى منافسةِ تديُّن المتقدمين؛ فلِمَ لا يجوز أن يكون العمل الروحي محكوما بقانون التراكم كما يَحكُم تطور العمل العلمي، بحيث تتزايد المعرفة بأسراره كما تتزايد المعرفة بقوانين العلم! ومتى سلّمنا بمبدإ التراكم هذا، فلا يبعد أن يكون ما يُدرَك من المعاني الروحية في كل طور من أطوار الإنسانية يتسع لأكثر مما أُدرك في الطور الذي سبقه، فيكون مستقبل التدين أفضل من ماضيه، إلا أن يكون العالم الروحي يخضع، هو الآخر، لما يخضع له العالم المادي من دورات حضارية تبدأ بالصعود، ثم تبلغ ذروتها، ثم تأخذ في النزول.

1. 1. 5. المسيحية بوصفها دين الخروج من الدين؛ اشتهرت عن «غوشيه» مقولة أن «الدين المسيحي هو دين الخروج من الدين»، حتى كادت أن تصبح قولا فصلا[9]؛ لا شك أن شهرة هذه المقولة جاءت من شبهة المفارقة التي تنطوي عليها، لكنها تبقى أبعد ما تكون عن الحقيقة ولو أن «غوشيه» سخَّر كل علمه ليبرهن عليها؛ والرد على هذه المقولة كما يلي:

ـ أن الدين المنزل، من حيث هو منزل، مُحال أن ينسخ ذاته، وإلا كان تنزيلا عبثا، وإنما ينسخ الدين الذي سبقه، لا طلبا للتقليل أو التخفيف من التدين، وإنما للتمكّن فيه والتحقق به؛ فالدين اللاحق أكمل من الدين السابق؛ فلا تنزيل إلا وهو خيرٌ من سابقه، صلاحا في العالم المرئي وفلاحا في العالم الغيبي؛ فتكون المسيحية، لا دينا يخرج من الدين، وإنما يدخل في التدين حق التدين.

ـ أن هذا القول لا يصح إلا على وجه لا يقبله «غوشيه»، نظرا لأنه يسوّي بين الأديان من جهة التسحير؛ وهذا الوجه هو أن المسيحية دين تبصيري يُخرج من الدين التسحيري، وهذا هو الأصل في كل دين مُنزل؛ وإلا لزمنا الإقرار بأحد الأمرين، إما أن المسيحية خرجت إلى نقيض مقصودها؛ ولا يخرج إلى نقيض

---

(9) العبارة الفرنسية الأصلية هي: "Le Christianisme est la religion de la sortie de la religion".

المقصود إلا ما دخله مكر مخصوص، كأنما مُكِر بالدين المسيحي، فسيق، بيد خفية، إلى الوقوع فيما أراد أن يتقيه ويقي منه؛ وإما أن هذا الدين خرج عن وصفه التبصيري الأصلي إلى وصف تسحيري كما لو أن البِدع والشُّبه تراكمت عليه مع توالي الزمن، حتى أفقدته روح التوحيد التي ورَّثته وصفَ التبصير.

ـ أن استشهاد بعضهم بقول المسيح عليه السلام: «اعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» في بيان صحة هذه المقولة أو لإثبات أن الدين المسيحي يدعو إلى الفصل بين «الروحي» و«الزمني» أو بين «الأخروي» و«الدنيوي» استشهاد في غيره محله أو تمحُّل في تأويله؛ إذ وَرد، في سياق هذا القول، أن بعض منافقي اليهود جاءوا إلى عيسى عليه السلام يسألونه هل يدفعون الضريبة للإمبراطور، للإيقاع به، فسألهم أن يُرُوه قطعة من النقد، فتفحَّصها، وسأل عن الصورة المنقوشة فيها وعن مضمون الكتابة التي في جانبها؛ وكل عناصر هذا السياق، وهي: «دفع الضريبة» و«النقش على النقد» و«الولاء لقيصر» [. . .] **شبهات** تصرف الإنسان عن التعبد لله إلى التعبُّد لغيره، أي للطاغوت؛ فأراد عيسى عليه السلام بقوله أن يفصل بين «التعبّد للطاغوت» و«التعبُّد لله» كما لو أنه قال: «**من شاء أن يتعبّد للطاغوت، فليتعبَّد للطاغوت؛ ومن شاء أن يتعبّد لله، فليتعبّد لله**»؛ فتكون حقيقة فصله، لا فصلا بين عطاءين(10) أو تصرّفين كلاهما حقٌّ يجوز إتيانه، وإنما فصلا بين تعبُّدين ـ بل دينين ـ لا يجتمعان: أحدهما باطل يجب تركه والآخر حق يجب فعله؛ فإذن مضمون قوله عليه السلام هو، على الحقيقة، «الدعوة إلى التعبُّد لله وحده».

مما تقدم، يتبيّن أن اعتبار كل دين بأنه ذو صبغة تسحيرية يُدخل الضيق على الوجود الإنساني من جهتين: **إحداهما**، أنه يقطع صلة الإنسان بالعالم المرئي، لأن الإنسان المسحَّر لا يمكن أن ينوجد فيه؛ **والثانية**، أنه يقصُر وجوده على عالم غير مرئي، إلا أنه ليس عالما غيبيا حقيقيا يمكن التواجد فيه، وإنما عالما

(10) استُعمِل لفظ «العطاء» في قول النبي عيسى عليه السلام على وجه المجاز؛ فالله لا يُعطَى شيئا بالمعنى الحقيقي؛ فعطاؤنا له لا يكون إلا عبارة عن إخلاص التعبد له.

غيبيا وهميا، ما دام التسحير لا يُدخل إلا إلى العوالم الوهمية، والإنسان المُسحَّر لا يمكن أن يتواجد فيها بروحه؛ فيصير وجود الإنسان وجودا وهميا صريحا، لا انوجاد مرئي فيه ولا تواجد غيبي معه؛ أما القول بأن المسيحية، وهي دين مُنزل، تُخرج من الدين، فهو يضيّق على الوجود بقلب حقائقه من جهتين: **إحداهما** أنه يجعل من الفضاء الواسع للعالم الغيبي الذي يتواجد فيه المسيحي بروحه فضاء وهميا؛ والثانية أنه يجعل الفضاء الضيّق للعالم المرئي الذي ينوجد فيه المسيحي ببدنه فضاء حقيقيا؛ فيصير وجود المسيحي وجودا وهميا حيث يعتقد أنه حقيقي، ووجودا حقيقيا حيث يعتقد أنه وهمي.

1.2. إرادة وضع القوانين بوصفها إرادة التدبير؛ مضمون هذه النتيجة الثانية هو أن المواطنين لا بد أن يتخلصوا من أي تسيّد خارجي يتسلط عليهم بواسطة قوانين يفرضها عليهم؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا صاروا سادة أنفسهم؛ ولا سيادة لهم على أنفسهم إلا إذا صرفوا هذه القوانين المفروضة عليهم، واستقلوا، هم، بوضع القوانين التي يُدبِّرون بها حياتهم الاجتماعية والسياسية تدبيرا يرتضونه لأنفسهم، وكل تدبير هو ممارسة لتسيُّدهم؛ فمتى استطاعوا أن يضعوا بأنفسهم هذه القوانين المنظمة لحياتهم العامة، فقد دَلَّ على أنه لا قوة غيبية عظمى تستتبعهم، ولا رجال دين يتسيَّدون عليهم، بل دَلَّ على أنهم محصّلون لكامل سيادتهم السياسية؛ والأصل في هذه السيادة أن تعلو ولا يُعلى عليها؛ وأيا كان المجتمع، فلا يستحق أفراده أن ينزلوا رتبة المواطنة، ولا أن يسهموا في بناء الحداثة السياسية، حتى ينهضوا بوضع القوانين التي تُدبر شؤونهم على أفضل وجه؛ ومعلوم أن السياق التاريخي لهذه الدعوى هو حمل هؤلاء الأفراد على أن يتحرَّروا من تسيُّد المؤسسات الدينية التي كانت الكنيسة تهيمن عليها، والذي جلب للمجتمعات الغربية مفاسد تنظيمية لا تحصى، ودفع بها في أتون الحروب التي لا تضع الواحدة منها أوزارها، حتى تندلع أخرى.

تنبني هذه النتيجة على افتراضين كلاهما باطل: أحدهما، **أن وضع الذات للقوانين هو التجلي الأول لإرادة التسيد**؛ والثاني، **أن إرادة الله تتعارض مع إرادة المواطن**؛ فلنوضح وجوه بطلانهما.

1.2.1. وضع القوانين باعتباره التجلي الأول لإرادة التسيد؛ لقد قَرَن هذا الافتراض بين «وضع القانون» و«حصول التسيد» على وجه الاستلزام المنطقي، كما قَرن بين «وضع القانون» و«الاستقلال» على وجه الاستلزام الدلالي.

1.1.2.1. الاقتران بين الوضع والتسيد؛ الظاهر أن وضع الذات للقانون ليس شرطا كافيا، ولا شرطا ضروريا في حصول تسيُّدها.

- **فقدان شرط الكفاية؛** فقد تقدم أن الأصل في التسيد هو وجود النسبة الذاتية، فبقدر ما تنسب النفس إلى الذات من الأشياء، يكون لها من التسيد عليها، فلا تسيد بغير نسبة نفسية؛ وحتى يَلْزَم تسيُّد الذات من ضعها لقانونها، يجب على كل مَن وضع قانونا أن ينسبه إلى نفسه؛ ولا يصح هذا إلا في حالة التسليم بأن الإنسان خالق لأفعاله؛ وهذه مسلَّمة قد يردُّها من يقول بـ«الحتمية الطبيعية»، وهي تجعل أفعالنا معلولة بأسباب طبيعية محددة مجهولة لنا لقصور مداركنا أو بـ«الجبرية الغيبية»، وهي تجعل أفعالنا مخلوقة لله تعالى وإنما نحن كالظروف لها ولو بدا في الظاهر أننا نأتي بها؛ وعندئذ، يمكن أن يضع الإنسان قانونه بنفسه، ومع هذا لا يشهد أنه أتاه من عنده، وإنما حُمل عليه بقانون طبيعي، أو هُدي إليه بتوفيق من ربه؛ ولا شك أن العلمانيين لم يكن لهم بدٌّ من أن يقولوا بخلق الإنسان لأفعاله، لأنه المستوى الوجودي الأول الذي شهدوا فيه تصريف الإنسان لإرادته؛ ولو أمكنهم أن يقولوا بخلق الإنسان لذاته، لذهبوا إلى ذلك، لشدة حرصهم على أن يروه سيّدا على كل شيء؛ لذلك، وُجد منهم مَن يشعرون بالأسى، بل بالاستلاب إزاء وجودهم، لأنهم وُجدوا بغير إرادتهم، ولا استطاعوا أن يوجدوا أنفسهم[11].

- **فقدان شرط الضرورة؛** فقد يوجد التسيد، ولا وضع لقوانين معه؛ فإذا

---

(11) كما يبرز ذلك عند بعض «الوجوديين» والمشتغلين بـ«التحليل النفسي»، انظر:
Kelly OLIVER : **The Colonization of Psychic Space: a Psychoanalytic Social Theory of Oppression** (**استعمار الفضاء النفسي: النظرية الاجتماعية التحليلة للقهر**), p. 27.

كان التسيد يحصل بالنسبة الذاتية، فليس وضع القانون هو أول شيء يمكن أن ينسبه إلى نفسه، حتى يوجد بوجوده، بل حصول المِلك أوْلى بهذه النسبة من وضع القانون[12]؛ فالإنسان سيّدٌ ما دام مالكا، لا ما دام شارعا؛ وحتى لو فرضنا أن القانون الموضوع هو في حكم القانون المملوك، فلا يترتب على ذلك أن وضع الذات للقانون ضروري للتسيد؛ إذ يجوز أن أملك من القوانين ما وضعه غيري بأن ينقل إليّ ملكيتَها أو يستخلفني فيها، بل قد أستولي عليها عنوة، بحيث أصبح متسيدا من غير وضع، بل بمجرَّد المِلك؛ وإذا جعل العلمانيون التسيد وقفا على التشريع، فما ذاك إلا لبالغ إصرارهم على أن يصرفوا التشريع الإلهي من حياة المواطن، ويقتصروا فيها على التشريع الإنساني، تَمَسّكا بالفصل بين الدين والسياسة بعد أن قرَّروا، على وجه التحكم، بأن الأول مجال التعبد الخاص وأن الثانية مجال التدبير العام.

1.2.1.2. الاقتران بين الوضع والاستقلال؛ لقد تم الجمع بين مدلول «وضع الذات للقانون» ومدلول «الاستقلال» في مصطلح واحد؛ فكلمة «أُتونوميا»[13] التي تدل، اصطلاحا، على معنى «الاستقلال»، هي، في الأصل، عبارة عن تركيب مزجي مكوَّن من لفظين يونانيين هما: «نوميا»، أي قانون، و«أوتو»، أي ذات، بحيث يكون المقابل العربي الحرفي لـ«أتونوميا» هو «قانون الذات»، بمعنى «كون الذات تضع قانونها بنفسها»، في مقابل كلمة «هِيتيرونوميا»[14] التي تدل، اصطلاحا، على معنى «التبعية»، ولغويا، على معنى «قانون الغير»، فيكون مقابلها العربي الحرفي هو «كون الغير يضع للذات قانونها»؛ ولم يكن المقصود بوضع هذا المصطلح إلا الدلالة على وجود الإنسان في حالة للتبعية للتشريع الذي أنزله الله.

وكما أنه لا استلزم منطقي بين وضع القانون والتسيد، فكذلك لا استلزام

(12) لترجع إلى نظرية الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» في المِلكية.

(13) بالحرف اللاتيني: " Autonomia"

(14) بالحرف اللاتيني: "Heteronomia"

دلالي بينه وبين الاستقلال؛ فوضْعُ الذات للقانون ليس شرطا كافيا، ولا شرطا ضروريا في حصول استقلالها.

• **فقدان شرط الكفاية**؛ فقد تضع الذات قانونها، ولكنها لا تكون مستقلة في وضعها؛ فيجوز أن تكون هناك ظروف مخصوصة أو أحداث طارئة أو مطالب عاجلة أو ضغوط خارجية تُلزم المواطنين بأن يستزيدوا من القوانين ما لم يكونوا يرغبون فيه، فلا يشعرون ألبتة بمزيد الاستقلال في تعاطيهم لوضعها؛ بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه القوانين التي وضعوها، وهم كارهون، قد تُدخل مزيدا من القيود على الحريات العامَّة التي اكتسبوها بعد طول جهاد؛ ولا غرابة أن نجد من كبار المفكرين من اضطرته علمانيته إلى الجمع بين الحرية والقانون، بحيث جعلوا الحرية في طاعة القانون الإنساني(15)؛ فكما أن الحرية الأخلاقية لا توجد إلا في العبودية للقانون الأخلاقي الإنساني، فكذلك الحرية السياسية لا توجد إلا في العبودية للقانون السياسي الإنساني؛ ولعل القول بأن الأصل في الحرية هو العبودية للقانون، ولو أنه مفارقة صريحة، لا يكون قولا منكرا في حد ذاته، ولكن الذي يمكن إنكاره هو أن تكون العبودية للقانون الإنساني حرية، بينما تكون العبودية للقانون الإلهي عبودية، مادام صدور القانون عن الإنسان لم ينفعه مطلقا في تخليصه من التبعية التي أراد أن يَفرَّ منها، بل، على العكس، أوجب عليه التعبد لهذا القانون كما يتعبد للقانون الذي يصدر عن الله.

• **فقدان شرط الضرورة**؛ فقد يوجد الاستقلال ولا وضعَ لقانون معه؛ وهاهنا حالتان: «**حالة الاختيار**» و«**حالة الاقتباس**»؛ أما عن الحالة الأولى، فإن مدى قدرة المواطن على **الاختيار** هو الذي يحدِّد ما إذا كان حرّا في إرادته أم غير حُرّ فيها، علما بأن الحرية أعمُّ من الاستقلال بوضع القانون؛ ولا أدل على ذلك من كون هذا الوضع ينبغي أن يكون هو نفسه محلَّ اختيار؛ فلولا اختيارُ الذات أن تضع القانون بنفسها، فضلا عن اختيارها للقانون الذي تريد أن تضعه، لَما كان لهذا الوضع أن يفيد معنى «استقلال الذات»، وإلا، فلا يبعد أن تكون الذات مكرَهة على وضع قانونها المنظم لأمرها.

---

(15) لترجع إلى نظرية الفيلسوفين الفرنسيين: «روسو» و«مونتسكيو» في الحرية.

وأما عن الحالة الثانية، فقد يتبيّن المواطنون أن جوانب خفيَّة من حياتهم تحتاج، في ترتيبها، إلى قوانين ليس بمقدورهم وضعها من ذاتهم؛ وعندئذ، يتجهون إلى استمدادها أو نقلها من غيرهم؛ ولا يمكن أن نعُدَّ هذا الاستمداد أو النقل تبعية لغيرهم، بما أنهما كانا موضع اختيار صريح من لدنهم؛ فقد اختار كل مواطن، بمحض إرادته، أن يعتمد وضع غيره، فيكون كمن اختار أن يضع عَيْن وضع غيره؛ ويكون تحقُّق المواطن بهذا الاختيار على قدر مقام الغير المقتبَس منه؛ فإذا علا هذا المقام، كان اختيار المواطن أوسع مدى وأكثر أصالة، فضلا عن تزايد مشروعيته؛ فما بالك إذا بلغ هذا المقام غاية الكمال، حيث يكون صاحبه هو المشرع الأعلى، الله جل جلاله! وهكذا، فإن التشريع المتعالي قد يقع عليه الاختيار كما يقع على التشريع الإنساني، فينزل منزلته في الدلالة على حرية المواطنين في ضبط تصرفاتهم الاجتماعية؛ وبناء على هاتين الحالتين، يتضح أن **«الاختيار» أسبق على «الوضع» في تحديد استقلال الذات وأوْلى بالدلالة على هذا الاستقلال منه.**

1.2.2. تعارض إرادة الله وإرادة المواطن؛ يأتي بطلان هذا الافتراض الثاني من دخول الفساد على تصور «الألوهية» من جهتين: «فساد في تصور الحقيقة الإلهية»، و«فساد في تصور الإرادة الإلهية».

1.2.2.1. التصور الفاسد للحقيقة الإلهية؛ يتمثل فساد هذا التصور في إقامة العلمانيين **المشابهة بين «وجود الله» و«وجود الإنسان» وبين «معرفة الله» و«معرفة الإنسان»**؛ وقد بلغ هذا التشبيه أقصاه في إنزال العقل منزلة الوحي، بل إنزاله رتبة أعلى؛ مِمّا جعل بعضَهم يدعون إلى «تأنيس الإله»، وغيرَهم يدعون إلى «تأليه الإنسان»، وآخرين من دونهم يدعون إلى التأنيس والتأليه معا بحجة اكتشافهم حقيقة ناصعة من حقائق الحداثة المتأخرة[16].

ولعل الأصل في هذا الميل العَلماني إلى التشبيه عقيدةٌ دينيةٌ تأثروا بها من

(16) انظر:
Luc FERRY : **L'Homme-Dieu ou le sens de la vie (الإنسان الإله أو معنى الحياة).**

حيث لا يشعرون، وهي «عقيدة التثليث والتجسيد»، فضلا عن تأثُّر عموم الثقافة الغربية بالأسطوريات اليونانية التي ما تركت للألوهية وقارا مستحَقّا ولا مقاما كريما؛ لكن يبقى أن هذه العقيدة ما كانت لتؤثر فيهم لوجود وعيهم بأصلها الديني لولا أن إرادة التغييب استولت على قلوبهم؛ فما داموا قد قطعوا صلتهم بالدين من حيث هو تشريع على الأقل ـ أي من حيث هو تشهيد ـ فقد تعيَّن أن يتعاطوا إلى انتحال الصفات الغيبية في إقامة تشريعهم السياسي، علما بأن الخيار في التدبير محصور في طرفين: إما التشهيد الذي يتحدد به العمل الديني، وإما التغييب الذي يتحدّد به العمل السياسي؛ وهكذا، فكل ما يُنَسب إلى الله من الكمالات، لا يتردَّدون في أن يَنسبوه إلى الإنسان، ولا يبالون حتى ولو بدا مصادما للعقل؛ وليس عبثا أن يُجدّدوا إيمانهم بأسطورة «بروميتيوس»[17]، هذا الذي اختلس النار المقدَّسة من الآلهة ـ كما تقول هذه الأسطورة اليونانية ـ وأعطاها للإنسان، حتى ينافس الآلهة.

وحتى إذا صرفنا النظر عن هذا التغييب و«السَّطْرنة»[18]، فإن ما يلفت الانتباه هو وجود الضحالة في تصور العلمانيين لخصوصية الألوهية ووجود الغلو في تصورهم لقدرات الإنسان كأنما ينتزعون ما للإله ليعطوه للإنسان.

وتتمثل ضحالة تصورهم لخصوصية «الألوهية» في كونهم لا يتحدثون عنها، لا بلغة التنزيه التي تقضي بأن لا يُشبِهها في أوصافها شيء، ولا بلغة التوحيد التي تقضي بأن لا يشاركها في وجودها شيء، ولا بلغة التكبير التي تقضي بأن لا ينازعها في كبريائها شيء؛ فكادت «الألوهية» أن تكون عندهم من جنس «الإنسانية»، لا تزيد عنها إلا في الدرجة؛ فوجودها هو الوجود المعلوم مع سبْقه وطوله؛ وأوصافها هي الأوصاف المعلومة مع زيادة في أقدارها؛ وكبرياؤها هي الكبرياء المعلومة مع زيادة في شموخها، حتى أولئك الذين يُقرُّون بأن إدراك الإله يتجاوز طاقة عقولهم، فإنهم لا يبرحون يتكلمون عنه كما لو أن تجاوزه

---

(17) بالحرف اللاتيني: PROMETHEUS

(18) مقابلها الإنجليزي: (Mythologisation).

لعقولهم يجعله غائبا عنهم لا يبالي بشؤونهم؛ كأنما عجز العقل، عندهم، دليل على غياب الإله، هذا إن لم يكن غيابه، على ما يظن بعضهم، هو إلى عدم وجوده أقرب منه إلى عدم حضوره.

ويتمثّل غُلوُّ العلمانيين في تصوُّرهم لقدرات الإنسان في كونهم يظنون أن في طاقة الإنسان أن يملك نفسه، نفعا وضرا؛ إذ لا يخفى عليه شيء من أمره، مراقبا نفسه، بل إنه يملك مراقبة الآخرين في أفقه ومراقبة العالم من حوله، مستغنيا بِحَوْله وطَوْله عن تدخُّل أي إله في شأنه؛ وجعل بعضهم مهمّته قائمة في أن يزحزح الحدود التي تحصر وجوده، بل أن يتجاوزها[19]؛ وتَطلَّع آخرون إلى أن يكون العقل بلا حدود، أو تكون الحقوق بلا حدود، أو تكون السياسة بلا حدود، أو يكون الاقتصاد بلا حدود؛ وبلغوا من قوة افتتانهم بقدرة الإنسان أنهم توهّموا أنه يستطيع في مستقبل الأيام أن يتخلّص حتى من حدوده الطبيعية التي خُلِق بها، قاهرا سلطان الزمان وحجاب المكان وقدَر الموت الزؤام؛ والحق **أنه لا يضاهي مزعومَ معرفتِهم بمقدرة الإنسان إلا ثبوت فاحش جهلهم بحقيقة الإله**؛ فلولا أنهم بلغوا النهاية في الجهل بالألوهية، لما زعموا ما زعموا للإنسانية من سلطان مبين.

1.2.2.2. التصور الفاسد للإرادة الإلهية؛ إذا كان تصوُّر العلمانيين لحقيقة الألوهية فاسدا، فإن تصورهم للإرادة الإلهية أشنع فسادا؛ وبيان ذلك من الأوجه الآتية:

أ. أن المسافة التي تكلَّفت عقولهم عناء كبيرا في إقامتها بين «الألوهية» و«الإنسانية»، ولو أنها ليست مسافة التنزيه الحق، ولا مسافة التعالي المطلق ـ إذ تُبقي على التشبيه طوعا أو كرها، إن زيادة أو نقصانا ـ لم يستطيعوا أن يقيموا نظيرَها بين «الإرادة الإلهية» و«الإرادة الإنسانية»؛ إذ جعلوا علاقة إرادة الله بإرادة

---

(19) عبارة الفيلسوف الفرنسي «ميشل فوكو» بهذا الصدد هي: (La franchise des limites)، انظر:

Michel FOUCAULT : **L'herméneutique du sujet** (**تأويليات الذات**).

عبده كعلاقة إرادة الإنسان بإرادة أخيه الإنسان؛ فلا فرق إلا في الطرفين، أما العلاقتان، فتكاد تتحدان؛ ولكن المفارقة الكبرى هي أنك ترى بعضهم يقبَلون تماثل الإرادة بين «الله» و«الإنسان» من غير تردُّد، في حين يرفضون أن يقوم نفس التماثل بين «الإنسان» و«الحيوان»، أي أن تكون نسبة إرادة الإنسان إلى إرادة الحيوان كنسبة إرادة الإنسان إلى إرادة أخيه الإنسان، مع أن المسافة الوجودية بين «الإنسان» و«الحيوان» متناهية، فقد يصير الإنسان بأفعاله حيوانا، ولو بقي على صورته، بل قد يصير أكثر توحُّشا من الحيوان نفسه؛ بينما المسافة الوجودية بين «الإله» و«الإنسان» غير متناهية؛ فلو جُمِعت كمالات المخلوقات كلها في إنسان واحد، لما استحق أن يتألّه على غيره، ناهيك عن أن يتوهم أنه إله.

ب. أنهم يعتبرون العلاقة بين الإراديتين: «الإلهية» و«الإنسانية» **علاقة خارجية، لا داخلية**؛ إذ يظنُّون أن إرادة الله تتسلّط على إرادة الإنسان من خارج كما تتسلّط إرادة الإنسان على مِثْلها، كما لو كانت الإرادة الإلهية متَحيزة في المكان؛ وقد اتخذوا هذه الصفة الخارجية المزعومة علَّة يتذرعون بها في رفضهم للتشريع الإلهي، وانتقاصهم من شأنه؛ فعلاوة على كون «خارجية» هذا التشريع، بحسب زعمهم، تَدُلُّ على أنه لا يُخيِّر الإنسان في أفعاله، وإنما يَقهر إرادته على الطاعة، فإنها أبعد ما تكون عن أن تناسب المقتضيات الداخلية لهذه الإرادة، ناهيك عن أن تنهض بمتطلباتها المتغيرة؛ والحقيقة أن مقوْلتي «الخارج» و«الداخل» لا تصدقان إلا بالإضافة إلى جسم الإنسان؛ أما روحه، فلا ينطبقان عليها، إذ لا خارج لها ولا داخل؛ والإرادة الإلهية تتعلق، أصلا، بروح الإنسان، بموجب الفطرة التي خُلق عليها والتي شَهِدت بين يدي الله بألوهيته ووحدانيته؛ ولئن كان الوحي الإلهي ينزل على الإنسان من الأفق الأعلى، فإنه ينزل على وفق شهادة هذه الفطرة؛ فلا يكون هذا النزول نزولا من مكان ولا في مكان، وإنما نزولا من الروح وفي الروح.

ج. أنهم يعتبرون العلاقة بين الإراديتين: الإلهية والإنسانية **علاقة بُعد، لا علاقة قُرب**؛ إذ يتوهمون أن إرادة الله تأتي من مكان بعيدٍ غايةَ البعد، حتى كأن الإله أغرب غريب، في حين أن الإنسان قريب من نفسه، له اتصال مباشر

بإرادته، بحيث يتولى بنفسه تحديد رغباته ومصالحه؛ فإذا الإرادة الإلهية تعاطت التشريع للإنسان، فكأنها تهاجم إرادة الإنسان مهاجمة أقوى غريب عنه، قاطعة اتصاله المباشر بإرادته ومخرجة لها عن استقلالها؛ والحقيقة أن مقولتي «البعد» و«القرب» لا تصدُقان إلا بالإضافة للشيء المتمكّن[20]؛ أما بالنسبة للذي لا يتحيّز مطلقا سبحانه وتعالى، فهاتان المقولتان لا تستعملان في حقه إلا على سبيل المجاز، لأن بعدَه معنوي يفيد «السخط» أو «العلو»، وقربَه معنوي يفيد «الرضى» أو «الإحاطة»؛ فيكون، بحكم ألوهيته، أقربَ إلى الإنسان من نفسه، بل يكون خيرَ واسطة توصِّله إلى نفسه وتَصِله بها؛ ويكون الإنسان، بحكم مألوهيته، بعيدا عن نفسه، وعن إرادته، لا تُقرّبه منهما إلا إرادة ربه؛ فيلزم أن تكون إرادة الله التي هي أقرب قريب إليه أقدر على الإحاطة بحاجاته ومصالحه من إرادته، فتكون أوْلى منها، بما لا يقاس، بالتشريع لحياته.

د. أنهم يتصوّرون أن الإرادتين: «الإلهية» و«الإنسانية» **متنازعتان على** صورة التنازع الحاصل بين إرادتين إنسانيتين؛ ولا يخفى ما في هذا التصور من بالغ الفساد، لأن المنازعة لا تكون إلا بين النِدَّين، وحاشا لله أن يكون الإنسان نِدّاً له؛ ولا تكون إلا في أمر هو حقٌّ يَملكه أحدهما، وحاشا لله أن يملك الإنسان حقا عليه، بل المُلك كله لله؛ فلو اتخذت المنازعة صورة المخاصمة بين الإرادتين، لكان الإنسان مدّعيا رتبة الألوهية، ولتقدَّمت المنازعةُ في هذه الرتبة المنازعةَ في أي شيء آخر، بدءا بالمنازعة في الإرادة؛ ولا يبعد أن يبلغ الإنسان من الكبرياء وقوة الغرور بنفسه أن ينازع الحق سبحانه في ربوبيته، وكذلك حصَل في الماضي، قولا وفعلا[21]، ومازال يحصل وإن كان بالفعل وحده؛ ولنا، في

---

(20) صفة مشتقة من «مكان»، بمعنى «متحيّز».

(21) تدبر الآيات الكريمة: «فَأَرَاهُ الآيَةَ الْكُبْرَى فَكَذَّبَ وَعَصَى ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ **أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى** فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى» (الآيات 20-20، **النازعات**)؛ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ **أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ** قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (الآية 258، سورة **البقرة**).

تصرفات أرباب الحكم في هذا العالم، أمثلة مخجلة على هذه الكبيرة التي لا أكبر منها، حتى بين أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى أهل الملة والدين؛ أما سوى هذه المنازعة، فقد يتخذ، إما صورة المخالفة كما في منازعة الأحكام، وإما صورة الاعتراض كما في منازعة الأقدار؛ فكلتا المنازعتين ليست مطالَبة بحقوق عن نِدّية، وإنما مخالفة واجبات عن تبعية؛ وفي كل هذه الحالات النزاعية، ليس من منازع إلا الإنسان وحده، لثبوت جهله وظلمه.

مما مضى، يَتّضح أن القول بأن وضع القانون هو الأصل في تسيُّد المواطن يضيّق، هو الآخر، الوجود الإنساني من جانبين: **أحدهما**، أنه يوقف الوجود في العالم المرئي على التسيد، فلا ينوجد إلا من يتسيد؛ أما المتعبّد الذي يتبرأ من السيادة، فلا حظَّ له في الانوجاد الحقيقي؛ **والثاني**، أنه يوقف تحصيل الاستقلال على وضع القوانين، فيقلّص مساحة الاستقلال التي قد يحظى بها المواطن لو أنه يوكَل إلى اختياره، لا إلى اختراعه، علما بأنه كلما زاد المواطن استقلالا في الأفعال، زادت حظوظ تجواله في العوالم؛ كما أن اعتبار إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان يضيّق نطاق الاختيار من جهتين: **إحداهما**، أنه يستبعد أن يختار الإنسان إرادة الله، شاهدا في أفعاله أحكام الله؛ ومتى مارس هذا الاختيار، خرج عالمه المرئي عن ضيقه واتسع أيما اتساع؛ **والثانية**، أنه يستبعد أن يختار الله إرادة الإنسان، جاعلا إرادته من إرادته؛ ومتى صار الإنسان يملك هذه الإرادة، فلا يعود يشغله أن يضيق عليه أي شيء، ولا أن يضيق بأي شيء؛ إذ لا أفسح من الوجود الذي يسوده اختيار موصول باختيار الله.

3.1. عدم تدخُّل الوضع الإلهي في إرادة التدبير؛ والمراد أن المواطن، إذا كان لا يستقل في خاصّ عباداته عن القانون الذي وضعه الله، فإنه، على العكس من ذلك، في إدارته لعامّ شؤونه يستقل تماما عن هذا القانون الإلهي؛ إلا أن هذا الاعتقاد العلماني الذي يُقحم في ذات الإنسان «ازدواجية سلوكية»، بل «انفصالا وجوديا»، لا يمكن التسليم به؛ ذلك أنه ينبني على اختلال في فهم الصلة القائمة بين الله والإنسان في الاتجاهين: «الصلة التي تربط الإنسان بالله» و«الصلة التي تربط الله بالإنسان».

1.3.1. صلة الإنسان بالله؛ إن الخلل الشنيع الحاصل في فهم هذه الصلة هو الاعتقاد العَلماني بأن ممارسة المواطن لإرادته ينحسر نطاقها على قدر انصياعه لإرادة الله، بحيث كلما زاد امتثاله لهذه الإرادة، ضاق نطاق إرادته؛ والعكس بالعكس، كلما نقصَ امتثاله للإرادة الإلهية، اتسع نطاق إرادته كأنما الإرادتان متجانستان أو متعادلتان، كيف والإرادة الإلهية إرادة مطلقة وواسعة[22]، بينما الإرادة البشرية إرادة مقيدة وضيّقة! فحتى لو فرضنا أن الواحد من المواطنين يستطيع بإرادته أن يسهم في تدبير الشأن العام، موجّها للتاريخ ومؤثرا في الوجود، فقد يظهر له في هذا التدبير المشترك من نسبية القرارات ونسخ القوانين وتعارض الأحكام ما قد يَخشى أن يَضُرَّ بالثوابت التي بُني عليها، بحيث قد يُؤتَى على هذا البنيان التدبيري من قواعده؛ وحينها، ليس من المستحيل في شيء أن يتطلع هذا المواطن إلى أن يتجاوز هذا **القلق** ـ أو قل **الهشاشة** ـ في توجيه التاريخ والتأثير في الوجود الذي يشوب التدبير الإنساني، والذي قد يؤدي إلى أن يفقد المواطن معنى وجوده وأن يضطرب مقصده من الحياة ولو أنه قد تقرّر أن يأخذ هذا التدبير مشروعيته من سيادة المواطنين؛ فتتعلق همته بمصدر مطلق كفيل بأن يدفع قَلَق التدبير وأن يوفّر حاجته من المعنى والطمأنينة[23]؛ ولا مصدر مطلق قادر على تقويم تدبيره من إرادة الله؛ فيذعن، بمحض **اختياره**، لأوامر هذه الإرادة وأحكامها، منتقلا بمشروعية التدبير من السيادة الإنسانية النسبية إلى السيادة الإلهية المطلقة؛ ومتى أخذنا بعين الاعتبار أن تعلُّق المواطن بهذا المصدر المطلق هو، في أساسه، تعلُّق اختاره من تلقاء نفسه، مراعيا مصلحة وجوده، ولم يكن أبدا تعلّقا أُكرِه عليه، مراعاة لمصلحة غيره، توجَّب أن نسلّم بأن هذا التعلق الاختياري بالمطلق لا بد أن يؤدي، لا إلى إغلاق أفق عمل إرادته، وإنما، على العكس، إلى توسيعه بما قد يُغني عن المزيد، ولا إلى الحد من خياراته وبدائله، وإنما، على العكس، إلى الزيادة فيها بما لم يكن في الحسبان، فيخرُجُ تدبيره عن سابق قلقه ويستقيم مُستقبل مساره.

---

(22) صفة «الواسعة» مأخوذة من اسم الله «الواسع»، و«الواسع» مرادف لـ «لامتناه».
(23) الواقع يؤكد ذلك فيما بات يعرف بـ«العودة إلى الدين».

وبهذا، يتبيَّن أن الامتثال لإرادة الله يُمكّن إرادة الإنسان من الانطلاق في فضاء العمل؛ فإذا زاد هذا الامتثال، زاد هذا الانطلاق، حتى يبلغ الحد الذي يعود الإنسان معه لا يستعجز من نفسه أيَّ شيء لشعوره بالعون الإلهي الذي لا ينقطع، ولا يُحيل على نفسه أيَّ شيء ليقينه بالقدرة الإلهية التي لا تَنْحدُّ[24]؛ وإذا نقص الامتثال نقص الانطلاق، حتى يبلغ النقص أقصاه متى استغنى الإنسان بقانونه عن قانون الله، فيعود إليه القلق ثانية بأسوأ مما كان في البداية، لأن مَن عرف الطمأنينة في تدبيره بعد قلق أَلَمَّ به، ثم فقدها بسوء تدبيره، لا بد أن يكون أسوأ حالا مِن الذي بقي في قلقه التدبيري الأول ولم يعرفها قط؛ فليس الفقدان بعد الوجدان كالفقدان قبله.

2.3.1. صلة الله بالإنسان؛ لنكتفِ هنا بالإشارة إلى ما يتعلق بطبيعة تدخُّل الله في تدبير الإنسان، على أن نتناول هذه الصلة بمزيد التحليل في الباب الثاني؛ فالخلل الشنيع الحاصل بصدد هذه الصلة هو الاعتقاد العَلماني بأن تدخُّل الله في تدبير شؤون الحياة تحكُّم محض يسلُب من الإنسان إرادته بصورة مطلقة؛ وهذا في غاية البطلان، حتى إن صاحب هذا الاعتقاد يبدو وكأنه ليس به مُسكَة عقل، فهل يُعقل أن يقع في مُلك الله ما لا يريد! وهل يُعقل أن يُعجزه التأليف بين الإرادتين!

لقد ذكرنا أن الإنسان، بموجب الدين المنزل، **مختار** في كل أفعاله، حتى في عقيدته، إن شاء آمن بالله وامتثل لقانونه، وإن شاء كفر به ولم يمتثل لأوامره، ولا يُسأل إلا عما اختاره بنفسه، لا عما أكره عليه؛ وليس هذا فحسب، بل إن الله، في العالم الغيبي كما في العالمَ المرئي، عهد إلى الإنسان بأشياء، وأخذ منه المواثيق، وعرض عليه الأمانة، واستخلفه في الأرض، وكرّمه بنفخة من روحه، وفضَّله على العالمين، حتى اتخذ منه الحبيب والخليل والكليم؛ وإذا أناط الإلهُ بالإنسان، منذ أن خلقه، هذه المسؤوليات العظمى، فكيف يُعقل أن ينزع عنه إرادته ويَحرمه من حريته حالَما يُنزِل إليه قانونا ليست غايته إلا أن يكون

(24) «الإحالة» هنا بمعنى جعله محالا، أي مستحيلا.

مرشدا وهاديا له في أداء هذه المسؤوليات على أتم وجه! والحق أن صلة الله بالإنسان هي صلة الخَلْق المطلق وصلة الشرع المطلق؛ والخالق المطلق لا يُعجزه أن يجمع بين وجود إرادته القدُسية ووجود إرادة الإنسان كاملة غير منقوصة؛ والشارع المطلق لا يعجزه أن **تحيط أحكامه بكل شيء**، تعبُّدا خاصا كان أو تدبيرا عاما، وأن يجعل الإنسان يضع قوانينه من عنده، فتأتي على وفق مقتضيات هذه الأحكام المحيطة.

مما سلف، يتضح أن القول بأن التدبير الإنساني يستقل عن التشريع الإلهي يُضيّق، هو كذلك، الوجود الإنساني من وجهين: **أحدهما**، أنه يُقرّر أن الإنسان قادر على أن يستغني بانوجاده عن تواجده؛ والأمر ليس كذلك، إذ مهما قنَّن الإنسان ودبَّر، ينتابه القلق، فيفزع إلى الله، ملتمسا منه الاطمئنان إلى تدبيره؛ **والثاني**، أنه يُقرّر أن الإنسان قد يصير مستلَبا في انوجاده، والوجود المسلتَب كلا وجود؛ وليس الأمر كذلك، بل إن القانون الإلهي، بحكم إحاطته، يدبر الوجود الإنساني بما يُخرجه من واقع استلابه ويعيد إليه أصالة كُنهه.

بعد أن أنهينا الكلام في المسألة الأولى التي تفرّعت على الدعوى العلمانية، ننعطف على المسألة الثانية المتفرّعة عليها، وهي «الحدود بين الدين والسياسة».

2. الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي

معلوم أن «الصراعات على السلطة» التي احتدمت بين رجال الكنيسة والحكام، وكذا «النزاعات على الحقيقة» التي نشبت بين رجال الكنيسة والعلماء في أوروبا منذ القرن السادس عشر أفضت، في نهاية المطاف، إلى توزيع السلطات والاختصاصات، دفعا لهيمنة رجال الكنيسة على حياة المواطنين وتدخُّلهم في المجالات التي تُعدُّ عند خصومهم مجالات غير دينية؛ ولم يقف الفصل عند حد التفريق بين مجال العمل الذي يختص به رجال الدين ومجال العمل الذي يختص به رجال السياسة، منتجا ما يمكن أن نسميه بـ«العَلمنة

الخاصة»[25]، بل تجاوز ذلك إلى أصبح مبدأ عاما يجري تطبيقه في مختلف مجالات النشاط داخل المجتمع، طلبا لضبط آليات عمل كل مجال منها، ولتحديد أنواع المؤسسات الاجتماعية والوظائف المختلفة المتعلقة بها، وحرصا على تجريد هذه المجالات من سابق آثار التقويم الديني؛ فكان أن أنتج هذا المبدأ ما يمكن أن نسميه بـ«العَلمنة العامة»[26]، وصار يضاهي في وظيفته «مبدأ العقلنة»[27].

ومتى وضعنا في الاعتبار أن حياة الإنسان هي، في الواقع، كل متكامل، وأن مختلف مجالاتها يتعلق بعضها ببعض، تبيّن أن الحدود التي أقامها مبدأ الفصل بين هذه المجالات لا يمكن أن تكون حدودا حقيقية، أي ـ باصطلاح المتقدمين ـ ثابتة في نفس الأمر، وإنما لا تعدو كونها إجراءات صناعية تفيد في تدبير شؤون الحياة بحسب الحاجة؛ وأنه يجوز أن تتقلب مقتضياتها وكيفياتها بحسب تَقلُّب ظروف الحياة في المجتمع، بحيث ما كان معدودا من هذا المجال في ظرف معين قد يصبح معدودا من مجال آخر في ظرف غيره، والعكس بالعكس؛ وحسبك دليلا على ذلك اختلاف بلدان العالم الغربي في رسم الحدود بين الدين والسياسة؛ فـ«العلمانية الأمريكية» ترسم هذه الحدود على غير الوجه الذي ترسمها به «العلمانية الإنجليزية»، وبالأحرى «العلمانية الفرنسية» التي تُعتَبر أكثرَ العلمانيات حرصا على الفصل بين هذين المجالين.

ونحن لا يعنينا، هاهنا، إلا التطرق إلى الحدود التي أقيمت بين «العمل الديني» و«العمل السياسي»، لأنها بمنزلة الأصل بالإضافة إلى باقي الحدود؛ فظاهر أن المراد بـ«العمل الديني» هو تجليات إرادة الإنسان في نطاق الامتثال لإرادة الله، قياما بواجب عبادته الذي هو الغاية من خَلْقه؛ وظاهر كذلك أن المراد بـ«العمل السياسي» هو تجليات إرادة الإنسان في نطاق النهوض بشؤون الحياة، قياما بواجب تدبيرها الذي هو الغاية من اجتماعه.

---

(25) المقابل الفرنسي: "Laïcisation"

(26) المقابل الفرنسي: "Sécularisation"

(27) اعتمد «ماكس فيبر» "Max Weber" هذا المبدأ في بناء نظريته عن حداثة المجتمعات الأوروربية.

ولا حاجة إلى كبير تأمل لكي نتبيَّن أن الحدود المرسومة بين هذين العملين تُخلّ بـ«مبدإ اختيار منهج التدبير» الذي سلف ذكره، وأن آثار هذا الإخلال تتجلى، بالخصوص، في **دخول الضيق** على نطاق الدين ونطاق السياسة معا؛ فمقتضى هذا المبدأ أن الدين والسياسة ليسا مجالين مختلفين من مجالات النشاط الإنساني، وإنما هما منهجان متباينان لتدبير هذه المجالات كلها، بحيث كل ما يمكن أن ندبِّره بواسطة أحدهما يمكن تدبيره بالآخر، فيتعيّن الاختيار بين المنهجين لوجود التباين بينهما، ويتحدد هذا الاختيار بحسب الغاية التي يراد الوصول إليها؛ فإن كانت هي التعبد لله وحده، فالمنهج المختار هو الدين، لأنه **تنزيل العالم الغيبي**؛ وإن كانت هي التعبد لغير الله، فالمنهج المختار هو السياسة، لأنها **تَنزيه العالم المرئي**؛ فيتضح أن الفصل الذي يقيمه «مبدأ اختيار منهج التدبير» بين الدين والسياسة يختلف جذريا عن الفصل الذي تُقرُّه «دعوى العلمانية»؛ إذ هذا المبدأ يجعل التدبير الديني يسع حياة الإنسان بكليتها، في حين تجعله هذه الدعوى محصورا في جانب واحد من جوانبها؛ كما أنه يجعل التدبير السياسي يسع هذه الحياة بجمعيتها، في حين تجعله هي محصورا في جانب محدد من هذه الجوانب؛ فلنبسط الآن الكلام في مظاهر التضييق الذي يلحق الوجود الإنساني بسبب الفصل العلماني بين الدين والسياسة وفي الاعتراضات التي يمكن أن تُوَجَّه عليها.

2 . 1. دخول العمل الديني في الدائرة الخاصة؛ المقصود بـ«الدائرة الخاصة» هي كل ما يتَّصل بالحياة الشخصية للفرد الواحد لا يتعداه إلى غيره؛ ودخول العمل الديني في الدائرة الخاصة ـ أو ما اصطلح عليه بـ«خَوْصَصة الدين» ـ معناه لزوم الدين لخاصَّة الروح، لا يبارحها؛ ويُعرَّف العمل الديني، في سياق هذه الخوْصَصة، بكونه «جملة عبادات تَصِل المؤمن بربه في **سرّه**»؛ والحال أن هذا التعريف العَلماني للعمل الديني ينبني على مسلَّمات مختلفة لا يمكن قبولها، وهي:

2 . 1 . 1. انحصار الدين في شعائر خاصة؛ أي أن الدين ينحصر في القيام بعمل طقوسي لا أثر له في الحياة العامة؛ ولا يخفى أن في هذه المسلمة

اختزالا صارخا للدين، ذلك أن الفاعل الديني يُمثّل، على حدّ تعبير أحد كبار مؤرخي الأديان المعاصرين الفيلسوف الروماني «ميرسيا إيلياد»[28]، «**الإنسان الكلي**»، لا «الإنسان الجزئي»؛ فلا تقف ممارسته الدينية مطلقا عند حد إقامة رسوم العبادة، مستجيبا لحاجة روحية خاصة، بل تتعداها إلى الأبعاد الأخرى لحياته: الاجتماعية منها والتربوية والثقافية والاقتصادية والصحية؛ أو قل، باصطلاحنا، إن الفاعل الديني **إنسان كُلّاني غير جُزءاني**؛ والشاهد على هذه «الكُلّانية»[29] أن العبادة متى أقامها على شروطها تؤثر في مختلف مناحي حياته الفردية والجمعية؛ إذ لا يوشك الفاعل الديني أن يستأنس بعباداته الموقوتة، مخلصا فيها لربه، حتى تحدث فيه تحوُّلات روحية تجلب الاطمئنان إلى قلبه والاستقرار إلى حياته، مقبلا بكليته على مختلف أعماله، وحريصا على إقامة تعامل مُثمِر مع أمثاله؛ كما أن المعابد التي يرتادها هي أمكنة عامة غير خاصة، والشعائر التي يؤديها طقوس مشتركة غير مختصة، والأعياد الدينية التي يقيمها هي احتفالات تشمل المجتمع كله، بل إن الشوارع التي يمر منها والمؤسسات العامة التي يختلف إليها تحمل أسماء علماء الدين والصالحين والقديسين.

2.1.2. انحصار الدين في الإيمان الداخلي؛ أي أن مجال الاشتغال الديني إنما هو الروحانيات، وقد يُستغنى فيها عن العبادات المقرَّرة، ويُكتفَى فيها بالتأملات المكرَّرة[30]؛ إذ ليس المطلوب، بحسب هذه المسلمة، هو التمسك بأشكال الدين الجامدة، وإنما التحقق، عن طريق الوجدان، بروحانيته الحية، لاسيما وأن في طاقة هذه الروحانية أن تُخرج المؤمن من النطاق الخاص للدين إلى النطاق العام للثقافة؛ فكما أن الروحانية توجد في الإيمان الديني، فكذلك

---

(28) عبارة «مرسيا إلياد» هي: « *l'homo religiosus* représente l'homme total » انظر:
Mircéa ELIADE : **La nostalgie des origines (الحنين إلى الأصول)**, Gallimard, 1991, p. 27.

(29) نُفرِّق بين «الكلانية»، ومقابلها الأجنبي: "Holism" وبين «الكليانية»، ومقابلها الأجنبي: "Universalism".

(30) تعبر عن ذلك الصيغة المشهورة: "Believing without belonging" (أي «الاعتقاد بدون انتماء»).

توجد في النظر الفلسفي والبحث العلمي والعمل الفني، بل في كل نشاط ثقافي ممكن(31)؛ وزعم بعضهم أنه يجوز انقطاع صلة الروحانية بالدين المنزل، فاشتغلوا بالكلام عن «روحانية بلا دين»؛ وما دروا أنهم يهرفون بما لا يعرفون! بل ذهبوا إلى أبعد من هذا، فزعموا أنه يجوز انقطاع صلتها بالله نفسه، وتفاخروا بتمتُّعهم بروحانية من غير الله(32)، سماها بعضهم «روحانية عَلمانية»(33)، بل ادّعوا تحصيل درجة الأستاذية فيها والقدرةَ على إيصال المريدين إليها؛ والصواب أن هذه الروحانية المزعومة ليست إلا استغراقا في الأوهام الخيالية والخطرات النفسية؛ وأنىَّ لها أن تكون مجلى اتصال الروح بالأفق الأعلى، متعرّضة للنفحات الإلهية في عالم الغيب!

لا يخفى على ذي بصيرة أن اختزال الدين في الروحانيات أسوأ من اختزاله في العباديات، إذ حصرُ الدين في الشعور الإيماني الباطن أشد تضييقا على الوجود الإنساني من حصره في السلوك التعبدي الظاهر؛ فالظاهر أمر مرئي يتحقق به انوجاد الإنسان وإبصارُه، في حين أن الباطن أمر غيبي يتحقق به تواجده واستبصاره؛ ولا يمكن حصول التواجد والاستبصار إلا بحصول الانوجاد والإبصار؛ فمن لم ينوجد، لا يَملك أن يتواجد؛ ومن لم يُبصر، لا يَملك أن يستبصر.

2 . 1 . 3. ضرورة حياد العمل الديني؛ يرى العَلمانيون أن الدين ينبغي أن يبقي محايدا، بحجة أن الصلة بالله لا تتضمن الصلة بالإنسان، لأنها صلة عمودية

---

(31) انظر:

Henri Pena-Ruiz : **Qu'est-ce que la laïcité ?** (**ما هي العلمانية؟**), pp. 29-31.

(32) انظر:

A. COMTE-SPONVILLE, **l'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans DIEU** (**روح الإلحاد، مقدمة في روحانية من غير الله**).

Alain HOUZIAUX (dir.) : **Existe-t-il une spiritualité sans Dieu ?** (**هل توجد روحانية من غير الله؟**)

Luc FERRY : **L'homme-Dieu**, p. 53; **Le religieux après la religion** (**الديني بعد الدين**), p. 19.

(33) المقابل الفرنسي: "La spiritulalité laïque"

قوامها التعالي، في حين أن الصلة بالإنسان صلة أفقية قوامها التنافس؛ وأيضا بحجة أن المواطنين متساوون لا فضل لأحد على أحد، أيا كانت اقتناعاتهم العقدية واختياراتهم الروحية، وأنه ينبغي حفظ هذه المساواة التي هي دعامة المواطنة؛ والحجتان على وجوب الحياد الديني داحضتان؛ إذ الرد على الحجة الأولى هو أن الصلة بالله هي صلة بالذي أحاط بكل شيء علما؛ والصلة بالمحيط، جل وعلا، لا بد أن تكون صلة شاملة ومهيمنة على كل أنواع الصلات الأخرى، أي لا بد أن تنعكس آثارها على كل مظاهر حياة الفاعل الديني بما فيها علاقاته الاجتماعية وروابطه المادية؛ والرد على الحجة الثانية هو أن الدين مازال له سلطان على القلوب في المجتمع الغربي ولو أنه تقلَّب صُعدا ونُزلا، ومازال قادرا على كبح جماح القوى والسلطات العاملة فيه، سياسية كانت أو اقتصادية أو تقنية أو علمية؛ انظر كيف أن بعض المؤسسات العامة في هذا المجتمع، ما أن تبيَّنت أن الإنسانية تواجهها، بسبب إفراطها في طلب أسباب القوة، تحديات ومخاطر تُهدّد مصيرها، حتى فزعت إلى الدين تلتمس فيه بعض التوجيهات والقيم التي تعينها على دفع هذه التحديات والمخاطر[34]!

إذا كان التضييق على الوجود الإنساني ظاهرا في اختزال الدين في العباديات وكان أظهر في الروحانيات، فهو أظهر بقدر أكبر في تحييد الدين؛ إذ التحييد ينزع من الدين كل أسباب الفاعلية والإنتاجية داخل المحيط الاجتماعي، ويعزله عن معترك الحياة بالكلية في صورة «**تعقيم**» له؛ فهو لا يكتفي بأن يُضعف قوة انوجاد الفاعل الديني في العالم المرئي، بل يسعى إلى أن يقطع الأسباب الروحية التي تورِّث هذا الانوجاد معناه وسرَّه، فضلا عن خصوبته وإنتاجه؛ فلولا هذه الأسباب التي يكتسبها الفاعل الديني بفضل تواجد روحه بالعالم الغيبي، لَما استطاع أن يشهد ببصيرته تنزُّل المعاني الغيبية في الآيات المرئية؛ ولولا حصول التشهيد، لَفَقَد الوجود المرئي معناه؛ وفي إخضاع الدين للتحييد قضاء على قوة التشهيد؛ ولا أضيق من وُجود اضمحلت فيه هذه القوة الجامعة بين عالمين؛

---

(34) كما هو الشأن في مجالات الطب الحيوي والبيئة والذرة.

ولعلنا نتصور مقدار التضييق الذي تمارسه العلمانية على الوجود الإنساني بسبب موقفها من الدين متى علمنا أن التشهيد الروحي يقتضي من الفاعل الديني أن يُجلّي المعاني الخفية في الأشياء كما تنجلي مبانيها، ويَكشِف الأسرار الباطنة فيها كما تنكشف ظواهرها، حتى يرى غيرُه هذه المعاني والأسرار ببصيرته رؤيته للمباني والظواهر ببصره كما يراها هو ببصيرته؛ فإذن لا تشهيد من غير إشراك في الشهود، أو قل **لا تشهيد من غير إشهاد**، بحيث يكون الأصل في الدين ليس، كما رسَّخت العلمانية في العقول، هو لزوم دائرة الخصوص، وإنما، على العكس من ذلك، هو لزوم دائرة العموم، فيكون الدين أوْلى بالوجود في الدائرة العامة من غيره؛ فكيف، يا ترى، يُحمَل الدين ـ ووصفه الأصلي العموم ـ على أن يَخرج إلى وصف الخصوص الذي يضادُّه! فلا جواب إلا أن العلمانية عمدت إلى قلب سُلَّم القيم رأسا على عقب! وهل من تضييق على الفاعل الديني أشدّ من أن تُقلَب قيمُه التي بها وجوده!

2.2. دخول العمل السياسي في الدائرة العامة؛ المقصود بـ«الدائرة العامة» كل ما يتصل بتدبير الحياة التي تعمُّ كل الأفراد في مجتمع معين؛ يدَّعي العلمانيون أن العمل السياسي لا يُعنى إلا بهذا التدبير الذي يتعلق بالشأن العام، وأنه لا يتدخل في الحياة الروحية للمواطنين، حفظا لحريتهم في الاعتقاد الديني ومراعاة لاستقلالهم الأخلاقي؛ ولا يمكن التسليم بهذه الدعوى لأن التدبير السياسي يكون له آثار مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو خفية، في الحياة الشخصية للمواطنين؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

1.2.2. الخيار العقدي للدولة العلمانية؛ لا يمكن للدولة أن تتحرر من كل خيار عقدي ولو أنه قد يَدِقّ أمره، فلا يُدرَك وجودُه بأوّل النظر؛ فكما أن للأفراد معتقداتهم وقناعاتهم الخاصة، فكذلك للدولة معتقدها وقناعتها الخاصَّين، بدءا بالمعتقد العلماني، وانتهاء بالقناعة السياسية؛ ولا يقال بأن العلمانية ليست معتقدا صريحا، لأنا نقول بأن المعتقد هو ما كان ثمرة قرار مختار يقطع كل منازعة بشأنه؛ وقد قرَّرت الدولة الحديثة أن تكون **علمانية في** سياق نزاع دار طويلا على الصفة الدينية أو اللادينية للدولة؛ وحتى إذا سلَّمنا بأن

معنى «العلمانية» هو بالذات تجاوز الاعتقادات الخاصة كـ«الإيمان بالله»، فلا مفر لها من أن **تعتقد**، بدورها، صحة هذا التجاوز المتعلّق بما هو غير مرئي؛ بل إن المعتقد العلماني للدولة ليس رتبة واحدة، بل مراتب عدة، أدناها «العلمانية الحيادية»، وتدَّعي أنها لا تعادي الدين ولا تواليه؛ وأعلاها «العلمانية الكفاحية»، وهي تُجاهر، في صورتها الأخف، بعدائها للكنيسة، وتُعرف باسم «النزعة المضادة للكهانة»[35]؛ وتجاهر، في صورتها الأشد، بعدائها للدين نفسه، وتُعرف باسم «النزعة العَلمانَوية»[36].

بيد أن «مبدأ اختيار الاتجاه الوجودي» السابق يقضي بأن يكون اتجاه المعتقَد العلماني غير اتجاه المعتقَد الدياني[37]؛ فالمعتقَد الدياني عبارة عن تشهيد غير المرئي في المرئي، إذ يَستحضر صاحبُه في المرئي المعاني الروحية للغيبي، مبديا افتقاره إليه واستغناءه به؛ بينما المعتقد العلماني هو عبارة عن تغييب المرئي في غير المرئي، إذ يَنقُل صاحبُه إلى المرئي الأوصاف الكمالية للغيبي، مبديا طغيانه واستغناءه عنه؛ فيلزم أن المعتقَد العلماني معتقَد تدبيري يُتعبّد به لِذات غير ذات الله؛ ولما كان لا يُعبَد من دون الله إلا الطاغوت، وجب أن يكون صاحب هذا المعتقد، وقد طغى واستغنى، متعبّدا للطاغوت.

ولو أن المعتقَد العلماني يخص الدولة ذاتها، سواء أقرَّت به أم لم تُقِرّ، فإنه يملك أن يضيّق فسحة الوجود على المواطن الذي لا يسلِّم بهذا المعتقد أو يأخذ به وهو لا يعلم، ذلك أن تصعيد الدولة للعالم المرئي إلى منزلة العالم الغيبي، منتحلة كمال سلطانه، يحجب عن هذا المواطن إمكانات الانطلاق في فضاء أوسع من فضاء العالم المرئي، إذ يجعله يُعطِّل بصيرته، مستغنيا ببصره، ويُميت روحه، مستغنيا بنفسه.

2.2.2. تدخُّل الدولة العلمانية في معتقدات المواطنين؛ قد تتخذ الدولة

(35) المقابل الإنجليزي: "Anticlericalism".

(36) المقابل الإنجليزي للعلمانوية الخاصة: "Lacïcism"، والمقابل الإنجليزي للعلمانية العامة: "Secularism".

(37) سيأتي الكلام في الدعوى الديانية في الباب الثاني.

العلمانية، بناء على نتائج التصويت أو انطلاقا من تقديراتها الخاصة، قرارات محدَّدة أو قوانين مسطَّرة تضبط بها أو تراقب جوانب من حياة الأفراد، ساحبة لها من الدائرة الخاصة التي كانت تُعدّ جزءا منها إلى الدائرة العامة؛ وهذا يعني أنها قرارات أو قوانين تقوم بما يمكن أن نسميه بـ«عَوْمَمة» الحياة الشخصية[38]؛ وحسبك شاهدا على هذه العَوْمَمة القوانين الفرنسية المتعلقة بمنع ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية والأمكنة العمومية؛ لا شك أن الدولة التي تتعاطى للعوممة ترتكب مخالفتين؛ أولاهما، **مخالفة مبدإ اختيار الاتجاه الوجودي**، إذ أنها تبدأ بمواعدة مواطنيها، بل بمعاهدتهم بأنهم مخيّرون في معتقدهم، حتى يظنون أنهم إنما يشاركون في إصلاح تدبيرها بأن يستنزلوا على واقعهم المرئي المعاني الغيبية لمعتقدهم، ثم تنقلب عليهم، مُخلِفة لوعدها، بل ناكثة لعهدها، مع العلم بأن حُريّة الاعتقاد تكاد تكون أوَّل الحقوق الأساسية التي تفاخر الدولة العلمانية بالدعوة إليها وإقرارها في دستورها؛ والثانية، **مخالفةُ مبدإ اختيار المنهج التدبيري**، إذ أنها تُلزمهم بتدبير لمعتقدهم يضادُّ التدبير الذي يرتضونه لأنفسهم؛ وبهذه المخالفة، تكون الدولة العَلمانية قد أتت أشد أنواع العنف، بل قابلَت عنفهم المزعوم بعنف أشنع منه، لأنه عنف روحي؛ إذ أضرَّ بقدرتهم على التشهيد التي تُمكّنهم من إضفاء المعنى على وجودهم وتحقيق الغاية من خَلْقهم؛ وبهذا، يكون العنف الروحي أشدَّ من العنف النفسي، وهذا بدوره أشدَّ من العنف البدني، بينما يظل عنفُهم هُم، لو فرضنا وجوده، عُنفا نفسيا، لأنه عنف سياسي، مادامت صفة «السياسي» هي صفة كل ما تعلَّق بدائرة العام، ومادام هؤلاء، بحسب هذا الفرض نفسه، اكتفوا بإظهار معتقدهم داخل هذه الدائرة.

فكما أن من صُور التضييق على الوجود الإنساني ما هو خفِيّ أو ضمني كالتضييق الذي يتسبب فيه المعتقد العلماني المذكور، فكذلك منها ما هو جَليّ أو صريح؛ وأجلاها التضييق الذي يأتي من تَدخُّل الدولة العلمانية في المعتقدات الدينية للمواطنين؛ وعلى قدر هذا التدخل، يكون عنف هذا التضييق؛ وعلى قدر

(38) أو، إن شئت قلت، «عَمْعَمة».

هذا العنف، يكون انقباض الوجود؛ ولا أكثرَ انقباضا من وجودٍ حيل بينه وبين معناه وغايته؛ ومتى تجاوز تَدخُّل الدولة نطاقَ المعتقدات السياسية ذات الصبغة النفسية إلى نطاق المعتقدات الروحية التي تُزوِّد المواطنين بمعنى وجودهم وغايته، تسبَّب في أخطر انحسار لوجودهم الإنساني؛ إذ يصبح هذا الوجود عبارة عن أوضاع بلا آفاق وعن أشباح بلا أرواح؛ فلا يُرجي أن يأتي منه ما يمكن أن يُحيي قلوبهم، فضلا عن أن يُمدهم بما يمكن أن يُحيوا به قلوب غيرهم، ولو تظاهروا بكثرة الأعمال داخل مجتمعهم، لأن أعمالهم غدت مباني بلا معان.

3.2.2. تأثير معتقدات المسؤولين في الدولة العلمانية؛ لئن كانت الدولة عبارة عن مؤسسات عامة، يبقى أن القائمين عليها هم أفراد مخصوصون، يحملون في قلوبهم ـ أو قل بواطنهم ـ معتقدات وقناعات تختلف باختلافهم؛ ولا يُتصوَّر أن يتجرد هؤلاء كليا من هذه المعتقدات والقناعات الخاصة خلال أداء مهامّهم التدبيرية ومأمورياتهم السياسية؛ ومَردُّ ذلك إلى سببين: **أحدهما**، أن بنية النفس البشرية كُلٌّ متكامل لا يحتمل التفرقة أو الفصل بين مكوّناته؛ والسبب **الآخر**، أن القلب ـ أو الباطن ـ الذي هو وعاء هذه المعتقدات والقناعات لا يتحمل أن يبقى شاغرا، بل لا يكاد يفرغ من معتقد أو قناعة، حتى يمتلئ بمعتقد آخر مثله أو ضده، أو بقناعة أخرى مِثلها أو ضدها؛ وعلى هذا، فلا مناص من أن تُخلّف اعتقادات المسؤولين واقتناعات الخاصة آثارا متفاوتة في ممارستهم السياسية العامة، سواء قصدوا إلى ذلك أم لم يقصدوا إليه؛ غير أن هذا التأثير ليس شكلا واحدا، بل قد يتخذ شكلين على الأقل؛ إما أن تكون هذه الاعتقادات والاقتناعات من جنس الاعتقادات والاقتناعات التي تأخذ بها الدولة العلمانبة أو تكون من غير جنسها؛ فإن كانت من جنسها، فإما أن تكون أقوى منها، وإما أن تكون أضعف منها؛ في الحالة الأولى، فإنها لا تزيد الدولةَ إلا طغيانا واستغناء، حاملة المواطنين على التعبّد لها؛ وفي الحالة الثانية، فإنها، مهما أثّرت في اعتقادات واقتناعات الدولة، لا تستطيع أن تضُرَّ بوصفها العلماني الراسخ؛ أما إن كانت من غير جنسها، أي إن كانت، بموجب مبدإ اختيار الاتجاه الوجودي، اعتقادات واقتناعات تشهيدية، فلا يمكن أن يتوصل المسؤول

إلى التأثير فيها إلا إذا اقتدر على أن يدخل، بحسب مبدإ ازدواج البنية الإنسانية، في مقاومة تدبيرها النفسي بواسطة تدبيره الروحي.

ولا يكفي في تحصيل هذه القدرة على المقاومة الروحية أن يُحصّل المسؤول قسطا من التدين، ذلك لأن التغييب الذي تمارسه العلمانية قد يلتبس أو يخفى عليه، حيث إنها تدعو إلى قيم عليا مأخوذة أصلا من الدين، مثل «العدل» و«المساواة» و«الحرية»، فيتوهَّم المسؤول أن الفرق بين «التدين» و«العلمنة» إنما هو فرق كمي أو عَرَضي، لا فرق كيفي أو جوهري؛ إذ يعتقد أن التدين لا يزيد عن العلمنة إلا في كونه يحرص على حفظ قيمة الإيمان، بينما لا تُبدي، هي، نفس الحرص الذي يبديه؛ فيتراخى في اتّقاء شَرَك العلمنة، حتى ينسَلَّ من روح الدين انسلال الشعرة من العجين، واقعا فيما نسميه بـ«**العلمانية الغافلة**» في مقابل ما نسميه بـ«**العلمانية اليقظة**»، وهي العلمانية الواعية بنفسها والتي هي موضع نقدنا في هذا الفصل؛ وحتى لو لم يكن بين التدين والعلمنة إلا هذا الفرق المستقَل قدرُه، لتعيَّن عليه حفظ تديُّنه؛ **فمن أشرك بتدينه علمنة، لا محالة أخذته العلمنة عن نفسه**؛ وحينئذ، لا غرابة أن نجد بين المسؤولين المتدينين عددا غير قليل من العلمانيين الغافلين، إذ يأتون أعمالا وتصرفات قد لا يخالف ظاهرُها الدين، ولكن باطنَها يخالفه قطعا، لأن القصد منها ليس التشهيد الروحي، وإنما التغييب المادي؛ أو أنهم يظنون أن هذه الأعمال والتصرفات لا تعلُّق لها بالدين، فلا يُحتاج، في نظرهم، إلى ردّها إليه، ولا طلب شرعيتها فيه؛ ومَثَل هؤلاء كمَثَل من جمع في جوفه قلبين اثنين.

لذلك، لا محيد للمسؤول الذي يريد أن يؤثر في اتجاه دولته العلمانية من أن يرتقى أعلى مراتب التدين، حتى يدرك مرتبة تجعله يشاهد، بعين بصيرته، في المباني المرئية المعاني غير المرئية؛ ولا سبيل إلى إدراك هذه الرتبة الدينية السَّنية إلا إذا بدأ بممارسة المقاومة على نفسه، متعاطيا انتزاع آثار التغييب التي لا تفتأ علمانية الدولة تُحدثها فيه[39]، حتى إذا قطع في هذه المقاومة الروحية أشواطا

(39) سوف يأتي الكلام عن «مقاومة النفس».

كافية، أُعِين، على قدرها، على أن يعكس اتجاه التأثير بينهما، فيغلب تشهيده على تغييبها.

وما لم يُحصّل المسؤول القدرة على المقاومة الروحية، فإنه يظل عرضة للوقوع في العلمانية الغافلة؛ وليس في أشكال التضييق على الوجود الإنساني **أخفى** من التضييق الذي يرجع إلى هذا الضرب من العلمانية؛ ذلك أن هذا المسؤول السياسي لا يفتأ يتعاطى، هو بنفسه، العلمنة فيما يأتيه من أعمال، وهو، في ذات الوقت، يظن أنه يحظى بالحفظ منها، مزكِّيا لنفسه، أو أنه يحتاط لنفسه منها، معجَبا بعقله، بل إنه قد يتوهَّم أن وجوده في المنصب الذي هو فيه إنما هو تكليف غيبي بأن يقف دون توسّعها، مغترّا بِحوله؛ فمَثلُ هذا الذي يغفل عن العلمنة التي تدِبُّ في تصرفاته كمثل من يَمكر بنفسه؛ وما أدْراه أنه يُضيّق واسع وجوده من حيث يظن أنه يوسّع ضائق وجوده؛ إذ يتفق أن يقع في الشُّبَه، زاعما أنه يأخذ بالرُّخَص! لا ريب أن الرخصة توسّع الوجود، لأنها محبوبة حب الحلال، ولا أقدر على توسيع الوجود من هذا الحب؛ بينما الشبهة تُضيِّق الوجود، لأنها مبغوضة بغض الحرام، ولا أقدر على تضييق الوجود الإنساني من هذا البغض(40).

والآن نمضي إلى تفصيل القول في المسألة الثالثة والأخيرة التي استنبطناها من الدعوى العلمانية.

3. التدبير في الدين والتعبُّد في السياسية

لقد رأى العلمانيون أن التفريق بين دائرة الدين ودائرة السياسة لا يرتبط بأسباب تاريخية ترجع إلى الصراع المعلوم بين الكنيسة والدولة فقط، بل إنه،

(40) تأمل الحديث الشريف: «إن الحلال بيّن، وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».

أيضا، يرتبط بأسباب منهجية، إذ أن هاتين الدائرتين لا تختلفان اختلاف النوعين المتكاملين شأن الاختلاف بين «دائرة القانون» و«دائرة الاقتصاد»، وإنما اختلاف الجنسين المتعارضين بحيث يتعذر اجتماعهما في شيء واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يختلف منهجهما، لا اختلاف التكامل، وإنما اختلاف التباين، بحيث لا يصح اجتماعهما أبدا، بَله نقلُ أحدهما إلى الآخر؛ فلما تقرَّر أن المنهج الذي تختص به السياسية هو «تدبير الشأن العام»، وجب أن لا يكون في الدين تدبير؛ والعكس صحيح أيضا؛ ولما تقرَّر أن المنهج الذي يختص به الدين هو «التعبد لله»، وجب أن لا يكون في السياسية تعبُّد؛ فلننظر في هاتين الدعويين العلمانيتين: «لا تدبير في الدين» و«لا تعبُّد في السياسة» الواحدة تلو الأخرى، موضحين كيف أن واقع الممارستين: الدينية والسياسية يكذبهما أيما تكذيب؛ ولنأت على الكلام في الدعوى الأولى، وهي أنه «لا تدبير في التديّن».

3 . 1. الاعتراضات على دعوى أنه لا تدبير في الدين؛ بيّنٌ أن «**تدبير شأن ما**» هو إدارته بما يعود بالمصلحة على مجموع المعنيين به؛ على أنه ينبغي التفريق في المصالح، باعتبار اقترانها بالصلاح، بين قسمين كبيرين: «المصالح القاصرة» التي لا يتجاوز أثرها العالم المرئي، ويتعلق بصلاح الأبدان والأنفس؛ و«المصالح المتعدية» التي يتجاوز أثرها العالم المرئي إلى العالم الغيبي، ويتعلق أثرها بصلاح الأرواح؛ و المصالح المتعدية، هي الأخرى، على ضربين: «المصالح الخُلُقية» التي تتعلق بصلاح ظاهر المعاملات، و«المصالح الروحية» التي تتعلق بصلاح باطن المعاملات.

ومتى أخذنا بعين الاعتبار اختلاف المصالح بين الناس، تبيَّن أن التدبير هو إدارة واقع التنازع بينهم بِما يكفل لكل واحد منهم تحقيق مصالحه التي لا تضُرّ بمصالح غيره، ممارسا لحقه في الحرية وحافظا لمبدإ الاجتماع؛ وقد غَلب على الظن أن هذا التدبير يُسنَد إلى الدولة أصلا؛ ولعل السبب في ذلك هو كون وجود الدولة اقترن بقيام التسيّد المشروع على المواطنين وبالاستئثار بممارسة القوة عليهم عند الاقتضاء[41]؛ والصواب أن «الدولة» تُعدُّ مؤسسة متأخرة جدا في

(41) مقولة «ماركس فيبر» (Max Weber) الشهيرة: «الدولة تستأثر بالعنف المشروع».

تاريخ المجتمعات، في حين أن «التدبير» رافق الاجتماع البشري، بل رافق الفرد الواحد، منذ كان ومازال، بحيث يصح القول بأن التدبير ليس شكلا واحدا، وإنما أشكالا ثلاثة: «التدبير الذي تقوم به الدولة»، و«التدبير الذي يقوم به المجتمع»، و«التدبير الذي يقوم به الفرد»؛ وعلى هذا، يتعين أن ننظر كيف تدبّر الدولة الدين، وكيف يدبّره المجتمع، وأخيرا كيف يدبّره الفرد.

3. 1. 1. تدبير الدولة للدين؛ متى سلمنا بأن التدبير هو إدارة التنازع بين المواطنين، لزم أن يكون تدبير الدولة في الدين هو إدارة التنازع في القضايا الدينية؛ والواقع أن الدولة العلمانية لا تُدير نقاشات أو مناظرات دينية بين المواطنين قَصْد التوصل إلى اتفاقهم أو توافقهم أو قصد تقرير رأي الأغلبية في القضايا المطروحة كما تفعل في النزاعات المتعلقة بالقضايا السياسية؛ ويبدو أن الدولة العلمانية لا تتفرد بهذا الموقف السلبي، بل تشاركها فيه حتى الدولة غير العلمانية، بل من المفارقة أن تشاركها في هذا الموقف الدولة الضِّد، وهي «الدولة الثيوقراطية»[42]، أي الدولة التي يسود فيها رموز الدين ويَحكمون باسم الدين؛ وقد نُفرِّق في «الدولة الثيوقراطية» بين ضربين اثنين: أحدهما نسميه «**الثيوقراطية الحصينة**»، وهي التي تلتزم بإقامة الدين في كليته، مقاومةً الفصل العلماني؛ والثاني نسميه «**الثيوقراطية الهجينة**»، وهي التي لا تلتزم بإقامة الدين في كليته، ولا تقاوم الفصل العلماني.

والضرب الثاني من «الثيوقراطية»، على خلاف الأول، لا يُشرف على أية سجالات دينية تُثْمِر حلولا مشتركة، لا في مؤسسات عامة، ولا، بالأوْلى، في فضاءات المجتمع؛ فيشترك مع الدولة العلمانية في غياب الحوار الديني تحت حكمهما؛ والفرق بينهما أن الأخيرة تصرف الشأن الديني صرفها للعنف المادي في التعامل بين المواطنين، بينما هذه الثيوقراطية تستأثر به استئثارها بالقوة المادية في الفصل بين المواطنين؛ ولا يقل ضرر الاستئثار بالدين على الوجود الإنساني

(42) سوف نناقش، في الفصل الأول من الباب الثاني، دلالة مصطلح «الدولة الدينية» الذي أخذ يغلُب استعماله في مقابل مصطلح «الدولة الثيوقراطية»، ومقابله العربي الحرفي هو: «دولة الحكم الإلهي»؛ إذ نرى أن هذه المقابلة، على شهرتها، غير صحيحة وينبغي تركها.

عن ضرر صرف الدين، بل قد يكون أسوأ منه درجات لا تُحصى، ذلك أن الصرف العلماني يترك للمواطن حق الاجتهاد في دينه ولو إلى حدٍّ معلوم، في حين أن الاستئثار «الثيوقراطي» يَحرم المواطن من هذا الحق كليا؛ فحقيقة الدين لا تنحصر، كما يتوهَّم بعض المستأثرين بالدين، في إتيان بعض رسوم العبادات وإصدار بعض الفتاوى، وإنما في إحياء الروح التي بها حياة كل مدارك الإنسان، بدءا بالعقل، وانتهاء بالحس؛ فما توسُّعُ العقل إلا من التشبُّع بمعاني الدين! وما تَلطُّفُ الحس إلا من التحقق بأخلاق الدين! ثم إن الفاعل الديني يُسأل، في عالمه الغيبي، عن هذا الإحياء الذي ليس له من سبيلٍ غيرِه إلى القيام بحقوق شهادته الأولى بالربوبية لخالقه، هذا القيام الذي به ينشرح وجوده ما قدَّر له الخالق أن ينشرح، وبه يَشهَد في العوالم ما قدَّر له أن يَشهد؛ فإذا حُجِر على الفاعل الديني أن يُحيي فطرته الروحية التي بها إفراغ ذمته وانبساط وجوده وانبعاث شهوده، فلا شك أنه استُعجل أجلُه قبل مجيئه، وما استعجالُ أجله إلا **اعتقال عقله**، بل سيق إلى الموت قبل أوانه، وما سوقُه إلى الموت إلا **الاستحواذ على فعله**؛ فإذا صار حالُ المواطن المحجور على اجتهاده في الدين، قولا وفعلا، إلى ما تَرى، فغاية ما يقدر عليه هو أن يكون عبدا مملوكا كَلا على مولاه[43]؛ وليتحمَّل مولاه وزر عبوديته وثقل كلالته أمام تاريخه ويوم لقاء خالقه!

أما السبب الذي تزعم العلمانية أنه دعاها إلى التخلي عن إدارة النزاع الديني، فهما سببان وكلاهما مردود؛ أحدهما، أنها لا تسلِّم بأن القضايا الدينية قضايا عامة؛ والثاني أنها تحرص على التزام الحياد في هذه القضايا.

3. 1. 1. 1. الاعتراض على عمومية الدين؛ فقد ذكرنا أن الدين، بموجب طبيعته التشهيدية، لا بد أن يكون أمرا عامّا، إذ لا تشهيد للمعاني

(43) تدبر الآتين الكريمتين: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً **عَبْدًا مَّمْلُوكًا** لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ، وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ **كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ** هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (الآيتان 57-76، سورة **النحل**).

الغيبية في المباني المرئية، بغير السعي إلى إظهارها وإشراك الآخرين في شهودها؛ ولكن العلمانيين يستندون في اعتراضهم إلى أن الدين هو جملة قيم أخلاقية ومعان روحية، وأنه لا عموم في هذه القيم والمعاني؛ وهذا السند باطل، وبيان بطلانه من وجهين؛ **أحدها** أنه ليس في القيم أبلغ تأثيرا في سلوك الأفراد من القيم الروحية؛ وما كان من القيم بهذا الوصف، كان أحقَّها بوصل الأفراد بعضهم ببعض، بل بتقوية هذا الوصل، فيكون أكثرها قدرة على تحقيق الحياة الجماعية؛ غير أن العلمانيين، لَمّا لم يتجاوزوا رتبة القيم النفسية كالقيم السياسية، فلم يكن لهم من سبيل إلى إدراك هذه الحقيقة الروحية؛ وظنوا أن الاجتماع يبلغ نهايته والتدبير يبلغ غايته في تحقق المواطنين بالقيم السياسية وحدها؛ والحق أن الاجتماع الروحي أدعى للتدبير من الاجتماع النفسي، لأنه أعمق حقائق وأكثر علائق؛ **والوجه الثاني**، أن الدين المنزل لم ينحصر قط في مجموعة من القيم المعنوية المرسلة، بل أورد هذه القيم باعتبارها أصولا تُبنى عليها الحياة بكليتها؛ ولم يقف عند حد سرد هذه القيم، بل جاء بنظام متكامل من الأوامر والنواهي والتوجيهات والتعليمات تُنزل هذه القيم على الواقع؛ ولئن لم يكن هذا النظام الديني الذي اختص باسم الشريعة ينطوي على تفصيلات الدساتير والقوانين المعاصرة، فإنه لا يقل عنها اتساقا في مضمونه وشكله، بل يفوقها في التوسعة على اختيارات الفاعلين الدينيين والتهيئةِ لمتغيّرات مستقبلهم ومُتقلبات ظروفهم؛ وما أشد استغرابنا للدعوى الشائعة بأن المسيحية لا شريعة فيها، حتى إن بعض المسيحيين أنفسِهم أصبحوا يصدِّقون بها، بل كادوا يعتبرونها أصلا من أصول عقيدتهم! فالذي نحن منه على يقين هو أنه ما من دين أُنزل إلا لكي يجدد وجود الإنسان في علاقته بالعالمين: المرئي والغيبي، ولا إمكان لتجديد هذا الوجود في صورتيه: «الانوجاد المرئي» و«التواجد الغيبي» إلا بواسطة منهج تدبيري يحيط بمختلف جوانب هذا الوجود الخاصة والعامة؛ وإذا قيل: إن «الإنجيل» لا يتضمن مثل هذا المنهج التدبيري العام، فإنا نقول: إن «الإنجيل» جاء أصلا مكمّلا لـ«التوراة» التي هي كتابُ شريعة بحق، ناسخا بعض أحكامها ومُخفِّفا بعض قيودها، بحيث لا إيمان ولا عمل

للمسيحي إلا على مقتضى ما جاء في الكتابين المقدسين معا: «الإنجيل» و«التوراة».

3. 1. 1. 2. التزام الحياد في القضايا الدينية؛ لقد ذكرنا أن الدولة العلمانية لا تتردَّد في التدخل في القضايا الدينية واستصدار قوانين وقرارات تُضيِّق على المتدينين من مواطنيها متى قدَّرَت أن أعمالهم تضر بمعتقدها العلماني، بل تضرُّ بالمعتقدات التاريخية التي تزعم أنها خرجت منها بالكلية؛ ومِن أحدَث الشواهد على هذا التدخل الصريح رفضُها الترخيص لهؤلاء المتدينين ببناء دور العبادة التي يطلبون، وإجبارهم على اللبس بالوجه الذي يكرهون، والاحتفالِ بأعيادهم على النحو الذي لا يرتضون؛ غير أن المفكرين العلمانيين لا يزالون يصرّون على وجوب التزام الحياد في الشأن الديني، ويستدلون على ذلك بكون الدين مثار الخصومات التي لا نهاية لها ولا سبيل إلى فضها؛ والاعتراض على هذا الاستدلال من وجوه:

أ. أن الخصومة في الدين لا تأتي، على خلاف الاعتقاد السائد، من جانبه الروحي الذي يجعل الفاعل يشهد الغيبي في المرئي، وإنما يأتي من تدخُّل النفس في هذا الجانب والذي يجعل الفاعلَ يتبدَّلُ المرئيَ بالغيبي؛ ويتجلَّى هذا التبدُّل في كون الفاعل يصير ينسب إلى ذاته ما لم يكن ينسبه إليها، منحرفا عن فطرته الأصلية؛ وحيثما تُوجد النسبة إلى الذات، فثمة سبب لمنازعة الغير لها، نظرا لأن احتمال أن ينسب إلى ذاته ما لغيره يظل قائما، أي أن احتمال الظلم لا ينفك عن النسبة؛ فإذن **لا نسبة بغير منازعة**؛ وحينئذ، يَنتُج أن سبب الخصومة في الدين ليس هو بلوغ النهاية في التعلق بحقيقته الفطرية، وإنما التقصير في هذا التعلق وتعاطي الانفصال عن هذه الحقيقة؛ وبقدر ما يبتعد التدين عن هذه الفطرة التي لا نسبة معها، تزداد احتمالات الظلم، فتكثر وتشتد الخصومات بين الفاعلين الدينين؛ والعكس أيضا صحيح، فبقدر ما تتزايد احتمالات الظلم، وتتفاحش الخصومات بين الفاعلين، يزداد التدين خروجا عن الفطرة.

ب. أن أقوى مظاهر النسبة النفسية لا تَظهر في شيء ظُهورها في الممارسة السياسية؛ إذ تبلغ رتبةَ السلطان ذي البأس الشديد، حتى إن المتسلِّط قد يتأله

ويتوحَّد؛ لذلك، لا يوجد التنازع في شيء وجوده في العمل السياسي، حتى إن كلَّ شيء دخلت عليه السياسة، أصبح محل تنازع، بل إن علامة الوجود السياسي وجود التنازع؛ والتدين أحد هذه الأشياء التي شابتها السياسية لَمّا بلغ انفصاله عن أصله الفطري غايته؛ فكان لا بد أن تحتدم فيه النزاعات والصراعات، حتى اشتعلت أقطار الأرض حروبا وامتلأت البطاح دماء؛ فما كان إلا أن حارت العقول في أمرها وازدوجت معايير تقويمها؛ فمِن ناظِرٍ إليها وحاكِم عليها من زاوية أصل الدين الذي لا نسبة معه ولا احتمال ظلم فيه؛ ومِن ناظرٍ إليها وحاكمٍ عليها من زاوية المصير الذي آل إليه، والذي يقوم على النسبة ويحتمل الظلم؛ ومن مُتقلّب بين الموقفين لا يلوي على شيء، إذ لا يكاد يعي حقيقة الدين أو يفهم سر هذه النزاعات؛ والسر إنما هو أن المتنازعين غطَّى وصفُهم السياسي وصفَهم الديني، فكان ظلمُهم للدين أشد من ظلم بعضهم لبعض.

ج. أن الخصومة في الدين يمكن فضُّها ولو كان أصلُها هجومُ النسبة الذاتية على الممارسة الدينية؛ قد لا تُفضُّ هذه الخصومة بالحوار المعهود متى بقي المحاور يدور في فلك الاستدلال البرهاني، ولم يَلج فلك **الشهادة على الذات والاستبصار الروحي**؛ غير أن هذا الاستبصار لا يحصل بالتأمل النظري، وإنما بالتجدّد العملي؛ ولا عمَل يوصّله إلى ذلك إلا بأن يقاوم نزوع نفسه إلى النسبة، حتى يعود إلى أصله الروحي؛ ولا مقاومة لهذا النزوع ما لم يشتغل بتصحيح تعبّده لله، لأن التعبد الخالص هو القادر على أن يعيد إليه الروح التي فارقته أو كادت تفارقه وهو يتعاطى نسبة الأشياء إلى ذاته، ناسيا أن النسبة لله وحده؛ ومن أظلم ممن نسب إلى نفسه ما هو منسوب إليه، سبحانه؛ وما لم يَزُل ظلم الإنسان لحقوق ربه، لا يزول ظلمُ غيره له، ولا ظلمه لغيره؛ من هنا، فإن الخصومة الدينية لا تُحسم إلا إذ خرج المتخاصمان عن وصفهما السياسي واسترجعا وصفهما الديني الأصلي، لأن عدلهما مع الله هو الذي يضمن عدل بعضهما مع بعض؛ فيلزم أن الأصل في الخصام، خلافا للرأي السائد، ليس الدين، وإنما السياسة، وأن الأصل في فضِّه، خلافا لرأي آخر، ليس السياسة، وإنما الدين.

وهكذا، يتضح أن الدولة العلمانية تدَّعي أنها لا تُدبّر الدين، صارفة أمره

إلى الدائرة الخاصة؛ فحتى لو فرضنا جدلا أنها لا تتدخل في الشؤون الدينية، وأنه لم يكن منها إلا هذا الصرف، لكفى دليلا على تدبيرها للدين، لأن الصرف لم يصدر عنها جزافا، ولا أُكرِهت عليه، ولا كان نسيانا منها، وإنما كان قرارا تنظيميا اتخذته بمحض إرادتها، وأخرجته في صورة قوانين مختلفة تُلزِم المواطنين جميعا؛ كما يتضح أن هذه الدعوى تُعارِض «مبدأ اختيار منهج التدبير» الذي هو أحد أصول نظريتنا الفلسفية في الوجود الإنساني؛ إذ أنَّ من مقتضيات هذا المبدإ أن الدين والسياسة، كلاهما منهج تدبيري صريح: أحدهما استنزال العالم الغيبي في صورة تشهيد، والثاني استصعاد العالم المرئي في صورة تغييب؛ وأن الإنسان يُخيَّر بين المنهجين التدبيرين، مستغنيا بأحدهما عن الآخر؛ فإن اختار التدبير السياسي، فذلك لأنه لا يرتضي التدبير الديني مسلكا في الحياة؛ وإن اختار التدبير الديني، فذلك لأنه لا يرتضي التدبير السياسي مسلكا في الحياة.

ولما كان الغرض من هذه الدعوى هو تفرُّد السياسة بالتدبير، فقد ذهبت العلمانية إلى أبعد حد في التضييق على الوجود الإنساني؛ فقد أرادت حرمان الفاعل الديني من حق تدبير حياته في كليتها بغير تدبيرها، مع وجود يقينه المبني على البرهان والوجدان بأن تدبيره يفتح له من العوالم ما لا يفتحه له التدبير العلماني، أفمن كانت له روح طليقة يرتحل بها من عالم إلى عالم كمن مَثَله في قيود نفسه ليس بمنفكٍّ عن عالمه المرئي! ولا أضر بالفاعل الديني من أن يُحرَم من اختيار تدبير حياته، إذ يُمنع من أسباب التفسُّح في الوجود؛ بل أدهي من هذا، فإنه يُكرَه على تدبير نفسي يعلم يقينا أنه هو دون تدبيره الروحي درجات، هذا إن لم يكن كَلَا تدبير بالمقارنة إلى تدبيره، إذ يبقى سجين العالم المرئي، يزحف على سطحه، ولا يطير في فضائه.

3 .1 .2. تدبير المجتمع للدين؛ إذا كان المراد بتدبير الشأن الديني هو إدارته بما يدفع النزاعات في المصالح الدينية، فإن تدبير المجتمع له ليس من جنس تدبير الدولة؛ فلا تتولى هيئة مخصوصة مراقبة سير النزاعات بين الفاعلين الدينيين واستخدامَ العنف من أجل حفظ التسويات والتوافقات عند الاقتضاء كما يحصل ذلك في إدارة الدولة العلمانية للنزاعات السياسية؛ وإنما يتولى هذا

التدبيرَ عمومُ المواطنين بأنفسهم في سياق اجتهاداتهم للجمع بين الانتماء إلى الجماعة الواحدة وممارسة الحرية الكاملة؛ وتوضيح ذلك أن المبادرات التي يقومون بها والأفعال التي يأتونها تختلف باختلاف أشخاصهم، ويتم تدبيرها تلقائيا **بانفتاح فضاء مشترك تتداعي فيه هذه المبادرات والأفعال**، ويتجاوز بعضها بعضا؛ ولا يخضعون في هذا التداعي والتجاوز إلا لمبدإ التساوي في الحقوق بينهم، بدءا بحق إبداء الرأي، مشيّدين قاعدة التعايش بعضهم مع بعض؛ وهذا يدل على أن التدبير الاجتماعي، على خلاف تدبير الدولة، يتعامل مع تعدُّد المواطنين بما يحفظ اختلاف تصرفاتهم الحرة، لا بما يمحو هذا الاختلاف عن طريق فرض تصرُّف واحد بعينه على مجموعهم ولو كان قرار الأغلبية، مستعملا العنف في حمايته.

كما أن تدبير المجتمع للدين يرتقي على تدبير الدولة من جهة أن المصالح التي يرعاها ليست مصالح قاصرة على صلاح الأبدان والأنفس في العالم المرئي كما هي المصالح التي ترعاها الدولة العلمانية، وإنما مصالح متعدية إلى العالم الغيبي تتعلق **بصلاح باطن المعاملات**؛ لذلك، لا يُسقِط من الاعتبار القيم والمعايير الأخلاقية في ابتغاء مصالح المتنازعين؛ فإذا كان تدبير الدولة ـ الذي يهيمن عليه منطق «الغاية تبرّر الوسيلة» ـ لا يتردد في أن يلجأ إلى أساليب منافية للأخلاق في تحقيق أهدافه وتقوية سلطانه، فإن التدبير الاجتماعي، على عكس ذلك، مبناه على الأخذ بالمبادئ الأخلاقية، وذلك لسببين: **أحدهما** أن المجتمع لا ينفك عن الدين، حتى إن الدين يُعَدُّ الأصل في وجود الرابطة الاجتماعية؛ إذ لا قيام لهذه الرابطة بغير قيم «التعاون» و«التراحم» و«التوادد» و«التهادي»[44]، وهي قيم لا يَشكُّ إلا مكابر في أنها مستنبطة من الدين؛ **والسبب الثاني** أنه يحتاج إلى تدبير أمر الدين في سياق هذه الرابطة الاجتماعية؛ ومعلوم أن الدين هو المنبع الأول والأمثل للقيم الخُلُقية التي توجه الأفراد إلى تحقيق الصلاح في ما ظهر من تعاملاتهم.

---

(44) يذهب إلى هذا الرأي جملة من كبار علماء الاجتماع مثل «موس» و«دوركهايم» و«كونت» (Mauss, Comte, Durkeim).

يلزم من هذا أن الدعوى التي تقول بأنه لا حاجة في التدبير إلى الأخلاق دعوى باطلة؛ وبيان ذلك أن الأصل في التدبير ـ أي تدبير الشأن العام ـ ليس تدبير الدولة، وإنما تدبير المجتمع؛ فقد ذُكِر أن ما يُطلق عليه اسم «الدولة»، اليوم، إنما هو شكل في أشكال تنظيم البلاد لم يتبلور إلا في القرون الحديثة، وهو غير مدلوله عند المتقدمين، إذ يفيد عندهم مجرد انتقال الغلبة أو الحكم من فئة إلى أخرى؛ فيلزم أن التدبير قد اتخذ شكله الأول وتقررت عناصره الأولى في نطاق المجتمع، ثم انتقلت هذه العناصر التدبيرية الأولى إلى الدولة، فبنت عليها ما بنت من إجراءات تدبيرية أخرى أكثر تنوعا وأشد تعقيدا، استجابة لمتطلبات تطور الحياة الاجتماعية؛ ولما كانت العناصر التدبيرية الأصلية ـ بموجب وصفها الاجتماعي ـ موصولة بالأخلاق، وجب أن تكون قد حملت في انتقالها إلى الدولة هذه الآثار الأخلاقية الأصلية التي يجوز أن تكون قد نفذ بعضها إلى الإجراءات التدبيرية الإضافية التي اختصت بها الدولة، كما يجوز أن تكون الدولة قد عمِلَت على حصر هذه الآثار في نطاقها الأول أو ردها إلى الحد الأدنى، بحيث لا يخلو تدبير الدولة من أخلاقية ولو أنها تكون، في أسوإ الأحوال، أخلاقية دُنيا.

3 . 1 . 3 . تدبير الفرد للدين؛ بيّنٌ أن العلماني يبادر إلى قبول هذا التدبير عن طواعية، لأنه قرّر أن يبقى الدين في خُويصة الفرد، يُدبِّره كيف يشاء، ولا يتعداه إلى غيره؛ لكنه لا يقبل مطلقا أن يرقى هذا التدبير الفردي إلى رتبة تدبير الدولة، أو حتى أن يكون من جنسه، لأنه بَنى رأيه على المسلمة المتداولة، وهي أن **التدبير الحقيقي يدور مع الجمع** ـ أو الجماعة ـ **وجودا وعدما**، أو قل هو «شأن عام»؛ فلنوضح الآن اعتراضنا على هذه المسلمة التي صارت أشبه بالقانون منه بالافتراض.

فقد حدَّدنا التدبير بكونه إدارة النزاع بين المصالح بما يحفظ أسباب التعايش في الجمع الواحد؛ غير أن مبدأ التنازع يدعو إلى أن نفرّق بين نوعين من الجمع: أحدهما نسميه بـ«الجمع الخارجي»، والمراد به «الجمع الذي يشمل ذواتا مختلفة نُميِّزهم مكانا ونحصيهم عددا»، وهو المعنى الذي اشتهر استعمال

لفظ «الجمع» فيه؛ والثاني نسميه «الجمع الداخلي»، والمراد به «الجمع الذي يشمل ذواتا مختلفة لا نُميزهم مكانا ولا نحصيهم عددا»؛ ويتضح مفهوم «الجمع الداخلي» متى عرفنا أن الفرد الواحد لا يندر أن تتنازعه مصالح متعددة، فيضطر إلى إدارة النزاع بين هذه المصالح المتضاربة كما تدار مصالح الأفراد المختلفين، حتى يستقر اختياره على بعضها ويخرج من تردُّده، بل من «توزُّعِه»؛ فيبدو الفرد، وكأنه ليس ذاتا واحدة، وإنما ذوات متعددة كما أثبتنا ذلك في مؤلَّف سابق(45)؛ إذ لا تفتأ تترادف عليه أحوال مختلفة، وقد يبلغ هذا الاختلاف أقصاه، فينكر الفرد نفسه كما لو كانت كل حالة لاحقة تجلب له ذاتا غير الذات التي تجلبها له الحالة السابقة، فلا يكاد يتعرّف عليها؛ فإذن يجوز أن يكون لكل فرد من الذوات بقدر ما له من الأحوال كما يجوز أن تتعلق كل حالة منها بمصلحة ـ أو مصالح ـ قد تتباين مع مصلحة ـ أو مصالح ـ الحالة التي سبقتها؛ وعندئذ، يكون الفرد الواحد بمنزلة جمع من الذوات التي تتضارب مصالحها.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون تدبير الفرد لتديّنه تدبيرا حقيقيا، إذ أنه إدارة لنزاع بين المصالح يحفظ أسباب التواجد في الجمع الواحد، أي أنه إدارة تجمع بين ذوات داخلية في شأن يعمُّها كلها؛ يبقى أن نعرف أي الجمعين هو الأصل في التدبير؟ هل الجمع الخارجي أم الجمع الداخلي؟ لو اتخذنا التمايز المادّي بين الذوات معيارا، لكان الجمع الخارجي أوْلى بالتدبير، لأن قدرتنا على تعيين أمكنتها وإحصاء عددها تقودنا إلى التفكير في كيفية حصول التعامل بينها مع تَميُّز بعضها من بعض، بل تورّثنا الإرادةَ التي تتجه إلى إقامة أفضل تعامل بينها؛ أما إذا اتخذنا التمايز المعنوي بين الذوات معيارا، لكان الجمع الداخلي أوْلى بالتدبير؛ وبيان ذلك من وجهين: **أحدهما**، أن التدبير الداخلي يتواجه فيه الفرد مع نفسه، مقلّبا نظره في أفعالها وأهدافها، فيكون على إصلاحها أحرص منه على إصلاح الآخرين على مستوى التدبير الاجتماعي، متمسكا بقدر أكبر من القيم الخلُقية؛ وليس ذاك لأنه يُؤثر نفسه عليهم أو يُعجَب

(45) لمزيد التفصيل، ارجع إلى كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. 21-30.

بها دونهم، وإنما لإيمانه بأن المجتمع لا يتحكَّم في تنازعه الخارجي إلا إذا تحكَّم الفرد في تنازعه الداخلي أو لإيمانه بأن المجتمع يتحكم في تنازعه على قدر تحكُّم الفرد في تنازعه؛ **والوجه الثاني**، أن المصالح التي يراعيها هذا التدبير الداخلي لا تقف عند المصالح الأخلاقية، بل تتعداها إلى المصالح الروحية، حيث إن صلاح ظاهر المعاملات **لا يكمل** إلا بصلاح باطنها؛ والفرد، حينما يتعاطى منازعة نفسه، فإنما يفعل ذلك من أجل أن يتجرّد من إرادة النسبة التي هي السبب في التنازع، داخليا كان أو خارجيا، مسترجعا فطرته الروحية الأولى التي لا نسبة معها؛ وعلى قدر استرجاعه لها، تستقيم معاملاته ظاهرا وباطنا؛ فينتُج أن تدبيرَ الجمع الداخلي الذي يُمثِّله الفرد هو الأصل في التدبير، فيكون تدبيرُ الجمع الخارجي مردودا إليه؛ ولما كان الغرض من التدبير هو الاستصلاح المتعدِّي الذي لا يكون إلا استصلاحا معنويا، تعيّنت أصالة التدبير الداخلي بالإضافة إلى التدبير الخارجي[46].

وحاصل القول في هذا الموضع هو أن ادعاء الدولة العلمانية بأنه لا تدبيرَ في الدين ادِّعاء باطل؛ ولو أنها لا تُدبِّر النزاعات الدينية عَلَنا، فإنها لا تنفكُّ تتدخَّل فيها بوجه أو بآخر؛ ثم إنه لو لم تكن تعتبرُ هذه النزاعات شأنا عامّا، لَما أقدَمت على هذا العمل، مُخلَّة بمبدإ الحياد الذي تفخر بالالتزام به؛ ولا أضرَّ بانبساط الوجود الإنساني من هذا التدخل الذي يُلزم الفاعل الديني بأن يتعبّد على غير طريقته، قدرا أو شكلا، فيبقيه محصورا في نطاق عالمه المرئي؛ ولا يضاهيه في هذا التضييق على الوجود إلا استحواذ الدولة «الثيوقراطية» على الدين، والذي يُلزم هذا الفاعل بأن يتعبّد على طريقتها، قدرا وشكلا، فيمنعه الانطلاقَ بروحه في عالمه الغيبي؛ وإذا كان تدخُّل الدولة في الدين يأسر الفاعل الديني قهرا، مانعا تَجواله الروحي، فإن تدبير المجتمع للدين لا يَقهُره بالقوة على طريقة مخصوصة في التعبد، لا قدرا ولا شكلا، وإنما يُنشئ فضاء مشتركا بين الفاعلين

(46) رأيُنا هذا في تأسيس التدبير الخارجي على التدبير الداخلي يصادف ما ورد في نظرية «أفلاطون» في كتاب **الجمهورية**، إذ يقابل بين وظائف الدولة وبين القوى النفسية للفرد كما يقابل بين أنظمة الحكم والأفراد.

تسوده المعاملات المبنية على القيم الأخلاقية، فتتطلع هممهم إلى أن يتعدى وجودهم عالم المرئيات؛ أما تدبير الفرد للدين، فَيَرُدُّ هذه المعاملات إلى أصولها الروحية، مرتقيا بها إلى درجة أن يجعل وُجود الفاعلين يبلغ غاية الانفساح في عالم أو عوالم حُجِبت عن الأبصار، ولكنها كُشِفت للبصائر؛ ولما كان تدبير الفرد داخليا تأخذ بزمامه الروح، نزل من تدبير المجتمع الذي هو تدبير خارجي منزلة الأصل، مَثَلُه في ذلك مَثَل تدبير الدولة، إلا أنه، على خلافه، يرفع الهمة إلى تجاوز العالم المرئي؛ ولَمّا كان هذا التجاوز يتوسّل بالقيم الخُلُقية، نزل تدبير المجتمع، وهو تدبير طوعي، من تدبير الدولة الذي هو تدبير قهري منزلة الأصل؛ فيلزم **أنه لا تدبير للدين إلا إذا بُنِيَ تدبير الدولة على تدبير المجتمع، وبُنِي تدبير المجتمع على تدبير الفرد.**

2.3. الاعتراضات على دعوى أنه لا تعبّد في السياسة؛ يدَّعي العلمانيون أنه «لا تعبُّد في السياسة»؛ ويستدلون على دعواهم بأن التعبد للشيء يقتضي رفعه إلى رتبة المقدس الديني، بينما السياسة لا مجال فيها لتقديسٍ يشبه التقديس الديني، فإذن لا يدخلها أي شكل من أشكال التعبد؛ لكن لو نتأمل قليلا واقع الممارسة السياسية، لألفينا، في هذا الواقع، شواهد تكذِّب هذا الادعاء الذي لا يقل تمسُّك العلمانيين به عن تمسِّكهم بأنه لا تدبير في الدين، وقد فرغنا من إبطال هذا الادعاء؛ ونحن ننتقل الآن إلى إبطال هذه الدعوى الثانية التي تقول بأن السياسة تخلو من مظاهر التعبد، فنقول بأن التعبد في مجال السياسة يتخذ صورة «التعبد للسياسة».

المراد بـ«**التعبد للسياسة**» هو ممارسة المواطن للسياسة، لا كنشاط تدبيري اعتيادي، وإنما كنشاط تدبيري أعلى يستحق إضفاء القداسة عليه، مع إظهاره لأشكالٍ من الخدمة والتفاني تليق بجلال هذه الرتبة.

لَمّا كانت القداسة ـ بمعنى «الطهارة المطلقة التي يَمتنع أن يَلحقها سوء» ـ صفةً روحية سَنيّة يختص بها الأمر الغيبي، كان نقلُها إلى أمر مرئي عملا تغييبيا صريحا، حيث يَتمُّ رفع هذا الأمر إلى رتبة عليا ليست من جنس الرُّتب التي يمكن أن يرتقي إليها، أي إخراجُه من سُلَّم النقص المحتمل الذي هو قانونه

الأصلي إلى سُلَّم الكمال المطلق؛ والواقع أن في إسناد القداسة للسياسة ـ أو تقديس السياسة ـ بالغ الأثر في التضييق على الإنسان في وجوده؛ فالأصل في هذا الوجود أن يُحافظ الإنسانُ على تعديته؛ وهذا الإسناد يتطلَّب منه أن يَخرُج عن هذه التعدية إلى لزوم عالم واحد؛ وليس هذا فحسب، بل يقتضي منه أن يَلزَم أدنى العالمين، وهو العالم الذي يحتمل النقص، أي العالم المرئي؛ ثم إننا، من جهة أخرى، نعرف أن المرئيات تختلف مراتبها باختلاف مقادير النسبة النفسية التي تتطلبها؛ إذ تكون أدناها ما اشتدت فيه هذه النسبة، وأعلاها ما خفَّت فيه هذه النسبة؛ كما نعرف أن المرئيات السياسية هي المرئيات التي تبلغ فيها النسبة النفسية ذروتها بحكم تطورها إلى التسيُّد المطلق، حتى لا مرئيات أدنى منها؛ وإذا كان الأمر كذلك، أصبح تقديسُ الأمر السياسي يتطلَّب من الإنسان، لا أن يَلزمَ العالم المرئي فحسب، بل أن يَلْزم أدنى المرئيات فيه، وهي المرئيات السياسية؛ لكن، فوق هذا، يَحمِله على أن يرى في العالم المرئي ما يتراءى له في أعلى العالمين، وهو العالم الذي لا نهاية لكماله، بل، الأسوأ من هذا كله، يحمله على أن يرى في أدنى المرئيات أعلى الغيبيات؛ فيَنتُج أن تقديس السياسة، من حيث طبيعته، يفضي، لا إلى ممارسة التغييب في أقصى مداه فحسب، بل أيضا إلى ممارسة التزييف في أشنع صُوره، إذ يجعل المرئي الأدنى في رتبة الغيبي الأعلى؛ أما، من حيث أثرُه في الوجود الإنساني، فإن تضييقه لهذا الوجود، بموجب ازدواج التغييب بالتزييف، يصِل إلى درجة «**التحريج**»، وهي درجة لا ضيق فوقها[47]؛ إذ يحصره في نطاق أَرْأى المرئيات التي يقدر أن يراها حسير البصر كما يراها فاقد البصيرة.

صحيح أن السياسة ما انفكَّت تزدوج بالتقديس عبر مختلف أطوار التاريخ البشري؛ لكن يبقى أن هناك فرقا بين «**أن** تُقدَّس السياسة بواسطة» و«أن تُقدَّس

---

(47) تدبر الآية الكريمة: «فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلام وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ» (الآية 125، سورة **الأنعام**).

ابتداء» أو قل بين «**التقديس المتسبِّب**» و«**التقديس المباشر**»؛ فالحالة الأولى تقوم في التماس أسباب القوة والشرعية من خارج السياسة، أي من الدين خاصة، كأن يُنصِّب الحاكم نفسه إلها أو وكيلا عن الإله أو حاكما باسمه أو معيَّنا من لدنه أو قائما بأمره؛ ولو أن هذه الحالة تزاول التغييب، إلا أنها لا تزاول التزييف، لأنها تحفظ رتبة الغيبي، حتى يستمد منها المرئي تزكيته؛ أما الحالة الثانية، فتتمثل في تعظيم السياسة لذاتها تعظيم الأمر المقدس، بحيث لا ينفك فيها التزييف عن التغييب، ولا الوجود عن التحريج؛ وهذه الحالة الأخيرة هي التي تستحق أن نقف عندها طويلا.

ويبدو أن التاريخ الإنساني لم يعرف هذه الحال إلا في حقبة تاريخية متأخرة، وهي الحقبة الحديثة التي تشهد ازدهار الحداثة وانتشار العلمانية؛ فمعلوم أن هذه الفترة تميزت، في بلدان الغرب، بالأفول التدريجي للدين، بدءا بمؤسساته التاريخية وانتهاء بمعتقداته الروحية؛ وقد عملت قوى العلمانية على تسريع وتيرة هذا الأفول، سواء بمحاربة هذه المؤسسات والمعتقدات أو بإنهاض همة المواطنين إلى التمسك بقيم الحرية والتسامح والمساواة وطلب أسباب العلم والتقدم.

لكن هذا الاحتجاب للمقدَّس الديني ما لبث أن أضعف الشعور بالإلزام، بل ترك فراغا في النفوس؛ فدفع هذا الوضعُ العلمانيين من روَّاد الفكر وزعماء السياسة إلى أن يتولّوا، هم أنفسهم، تقوية الضمير الأخلاقي لدى المواطنين وملء الفراغ الاعتقادي الذي يعانون منه؛ فكان سبيلهم في ذلك هو أن ينقلوا إلى العمل السياسي بعض مقوِّمات القداسة التي يختص بها العمل الديني؛ فجعلوا لهذا العمل، هو الآخر، معتقدات وطقوسا ورموزا، طالبين المواطنين بقوة بأن يُخلِصوا لها ويُضحُّوا من أجلها كما أخلص أسلافهم لعقائد وشعائر دينهم الآفل وضحُّوا في سبيلها؛ وبهذا، فتحوا الطريق **لتديُّن سياسي** لم يسبق له نظير أثمر «أديانا علمانية» ـ أو قل «أديانا دهرية» ـ وهي على نوعين: الأديان التي تُقدِّس الأنظمة الديمقراطية، وقد غلب إطلاق اسم «**الأديان المدنية**» عليها؛ والأديان التي تُقدِّس الأنظمة الشمولية أو، باصطلاحنا،

«الأنظمة المحيطة»، وقد استقر التعبير عنها باسم «**الأديان السياسية**»[48]؛ فلنفصل القول فيهما.

3 .2 .1. الدين المدني؛ إن «الدين المدني» عبارة عن تقديس لكيان سياسي مخصوص هو نظام الدولة باعتباره مُمثّلا لإرادة الشعب؛ ويقوم هذا التقديس في اعتناق نسق متكامل من المعتقدات والرموز والطقوس التي تُحدّد معنى الوجود كما يُحدده الدين المنزل؛ ويتولّى النظام السياسي، بناءً على إجماع وطني، وضع هذا النسق العقدي العام، متعاليا على مختلف الأديان المنزلة التي سيق المواطنون إلى قصرها على حياتهم الخاصة ولو أنه لا يبرح يقتبس بعض عناصر هذا النسق من هذه الأديان التاريخية نفسها أو يقلّدها على قدر الحاجة، إما بتركيب عناصره على نهجها أو باتخاذ نظائر لبعض مكوِّناتها.

ويبدو أن أوَّلَ من اخترع هذا المفهوم ونظَّر له هو المفكر الفرنسي: «جان جاك روسو»، في مؤلفه الشهير: «العقد الاجتماعي»[49]؛ إذ كان يعتقد أن الدين هو وحده القادر على أن يورّث القوانين المنبثقة عن الإرادة العامة الصفة الإلزامية ويورّثَ الدولةَ الهيبة الضرورية والمجتمعَ اللحمة الأساسية؛ ولَمَّا كان فصل الدولة عن الكنيسة قرارا لا رجعة فيه، لم يبق إلا أن يُوضع دين بديل مِن دينها التاريخي المنزل؛ وقد ارتأى «روسو» أن يتضمن هذا الدين الجديد معتقدات أربعة أساسية، هي: «الإيمان بوجود الإله» و«الإيمان بالمعاد» و«الجزاء على الخير والشر» و«اتقاء التعصب الديني»؛ وهذه المعتقدات هي، في نظره، من الإلزام، بحيث كل من يُخلّ بها تكون عقوبته الإعدام؛ ولكن الأحداث التاريخية المؤسّسة للدين المدني هي، في الواقع، الثورات التي شهدها الربع الأخير من القرن الثامن عشر، مثل «الثورة الأمريكية» التي أدَّت إلى الحصول على

---

(48) انظر:

Claude RIVIERE et Albert PIETTE (dir.) : **Nouvelles Idoles, Nouveaux Cultes** (**أوثان جديدة وعبادات جديدة**), pp. 203-239; Emilio GENTILE : **Les religions de la politique** (**أديان السياسة**), pp. 255-268.

(49) انظر:

Jean Jacques ROUSSEAU : **Le contrat social** (**العقد الاجتماعي**), Livre IV, Chapitre 8.

الاستقلال، و«الثورة الفرنسية» التي أدَّت إلى القضاء على نظام المَلَكية؛ فأصبحت الجمهورية هنا وهناك تشكل الإطار المقدس للحياة الجماعية، لاسيما وأن المؤسّسين باتوا يعتقدون أن عملهم يُشيِّد كيان «الوطن»، ويجدّد ولادة «المواطن» بما لم يسبق مِثلُه في التاريخ الإنساني، كما يزعمون أنه ينبني على قيم ومبادئ كونية، حاملا بشرى التغيير والتقدم والسعادة إلى الإنسانية جمعاء؛ فلا يسع المجتمعات إلا أن تحتذي حذوه، كيما تحصّل أسباب الرقي والرفاهية؛ وهكذا، أضحى «الإعلان عن حقوق الإنسان» و«الدستور» و«الدولة» و«الوطن» أمورا مقدسة لها رموزها وطقوسها وأساطيرها، ولها هياكلها وشهداؤها ومقابرها، ولها تجمعاتها ومواسمها واحتفالاتها.

ولنضرب مثالا على ذلك بالدين المدني في الولايات المتحدة الأميركية؛ فقد أقرَّ «الكونغرس» الأميركي، في 4 يوليوز 1787، وثيقة «إعلان الاستقلال»؛ وتُعَدّ هذه الوثيقة اللبنة الأساس في بناء هذا الدين؛ فقد ورَد فيه ذكرُ اسم «**الله**» عدة مرات، لكن معناه لم يتضمن قط التصور المسيحي للإله الذي ينبني على عقيدة التجسيد، وإنما تَضمَّن تصورا مجرَّدا له يجعل منه خالقا وحاكما وحافظا وشهيدا؛ كما اتخذ الشعارُ الوطني الأميركي الصيغة التالية: «**لا ثقة إلا بالله**»[50] التي جرى دمغها على الورق البنكي من فئة «دولار واحد»؛ ويكفي أن نتأمل الرسوم والصور المختلفة التي تُزيِّن هذه الورقة النقدية لكي نتبيَّن كيف أنها تشكل أبرز رمز لهذا الدين الجديد[51]؛ وكذلك تقرَّر أن يَختِم كل واحد من رؤساء الدولة، عند تنصيبه، قَسَم الوفاء للدستور بالصيغة: «**إيَّاك، ربي، أستعين**»[52]، بعد أن يلتمس منه، جلَّ جلاله، البركة والرحمة للوطن الأمريكي؛ وأخيرا تضمَّن عهد الولاء[53] ـ أي الالتزام بالوفاء للعلَم الأميركي ـ الذي صار يُتلى في

(50) العبارة الإنجليزية الأصلية: "In God We Trust".

(51) انظر:

Emilio GENTILE : **les religions de la politique (أديان السياسة)**, pp. 9-10.

(52) العبارة الإنجليزية الأصلية: "So help me, God".

(53) العبارة الإنجليزية الأصلية: "Pledge of Allegiance".

المدارس قبل الدروس كما يُتلى الدعاء قبل تناول الطعام هذه العبارة: **«وطن واحد خاضع لله»**.

وما هذا التعلق بالله في الدين الجديد إلا لأنه ارتسم في الخيال العام أن سيرة الشعب الأميركي أشبه بسيرة شعب «إسرائيل»؛ فقد عانى محنة الخروج إلى أرض الميعاد ـ أميركا ـ فرارا من الاضطهاد في أوربا، كما عاني الشعب اليهودي المحنة في خروجه إلى فلسطين، فارّا من الاستعباد في مصر؛ وأيضا اختاره الله للقيام بدور تاريخي تَصلُح به الإنسانية كلها كما اختار شعبَ «إسرائيل» وأخذ منه الميثاق؛ فهذا «جورج واشنطن»[54] يُشبَّه بالنبي موسى (عليه الصلاة والسلام)، إذ أناطت به العناية الإلهية تحرير شعبه من الاستعمار الانجليزي كما أناطت بموسى تحرير شعبه من الاستبداد الفرعوني؛ وذاك «أبراهام لِنكولن»[55] يُشبَّه بالنبي عيسى (عليه الصلاة والسلام) الذي بُعث لليهود، إذ قُدّر له أن يدفع حياته، فداء للعبيد كما قُدّر لعيسى أن يدفع حياته، فداء للعباد؛ ويُضاف إليه، في قائمة شهداء الدين المدني، الرئيس «جون كيندي»[56] والزعيم «مارتن لوثر كينغ»[57].

وإذ ذاك، لا غرابة أن تكون لهذا الدين، كما لليهودية والمسيحية، كتبُه المقدسة، وهي: «إعلان الاستقلال» و«الدستور»؛ وتُشيَّد له، هو أيضا، الهياكل والنُّصُب مثل نَصْب «واشنطن» وتَذْكار «النكولن»، وتُبنى له المقابر مثل مقبرة «غِتِيسْبورغ»[58] ومقبرة «آرْلِنغْتون»[59] الوطنية التي تُؤوي قبر الجندي المجهول، تعظيما وامتنانا للمواطنين الذي بذلوا أرواحهم في سبيل الوطن؛ وأخيرا تُقام له، هو الآخر، طقوس وأعياد جماعية مثل «يوم الاستقلال» و«يوم الذكري»

---

(54) Georges WHASHINGTON

(55) Abraham LINCOLN

(56) Georges KENNEDY

(57) Martin Luther KING

(58) Gettysburg

(59) Arlington

و«يوم الشكر» و«يوم المحاربين القدامى»[60].

وعلى الرغم من هذا التماثل بين الدين المدني والدين المنزل، فليس فيه ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه يخالف مبدأ الفصل بين الدولة والكنيسة الذي أقرّه الدستور الأميركي، طالما أن الإيمان بالله اتخذ في هذا الدين المدني صورة متميِّزة ومستقلة؛ إذ لا تستنسخ أيَّ واحدة من صوره في الشرائع والأديان التي يعتنقها المواطنون في الولايات المتحدة.

3.2.2. الدين السياسي؛ إن «الدين السياسي» عبارة عن تقديس لكيان سياسي هو نظام الدولة، قِوامُه، هو الآخر، اعتناق نسق شامل من المعتقدات والرموز والطقوس التي تُحدّد المصير الإنساني في الدنيا كما يُحدّده جانب من الدين المنزل؛ ويتولى النظام السياسي، بناءً على قرار فرد واحد أو تواطؤ هيئة خاصة، وضع هذا النسق العقدي، ساعيا إلى محو الأديان المنزلة المختلفة التي يعتنقها المواطنون في حياتهم الخاصة، وإلا فلا أقل من دمجها في هذا النسق، بحيث تَفقد دورها في استصلاح المواطنين، مكتفية بإعلان مباركتها، بل تزكيتها للدين الجديد.

بناء على هذا التعريف للدين السياسي، يمكن أن نستخرج الخصائص التالية لهذا الدين:

أ. أن الكيان السياسي الذي يقع عليه التقديس في هذا الدين الدهري ليس الشعبَ في كليته، ولا الإرادة العامة التي تعبّر عنه، وإنما هو فئة قليلة من أفراد الشعب وجملة الأفكار المثلى التي تخدم أغراضها؛ وتتكوَّن هذه الفئة القليلة من الطبقة الحاكمة التي ينتظمها ترتيب هرمي ثابت وصارم، ينزل قمَّته زعيم لا كالزعماء؛ إذ يراد له أن يكون شخصية فذة تجمع بين الجاذبية والمهابة كما تجمع بين السلطة المطلقة والحكمة المعصومة، حتى كأنه نبي من الأنبياء، بل كأنه إله من الآلهة؛ كما تتكون الأفكار المثلى لهذه الفئة من قيم دنيوية صريحة

---

(60) انظر:
Shmuel TRIGANO : **Qu'est-ce que la religion ? (ما هو الدين؟)**, pp. 221-226.

يُراد لها، هي الأخرى، أن تضاهي المعاني الروحية الغيبية، شحذا للذهن وإنهاضا للعمل، بل أن تَحُل محلها في العقول والقلوب نحو «الإنسانية» و«التاريخ» و«الثورة» و«المستقبل» و«الوطن» و«الشعب» و«الدولة» و«الطبقة» و«العِرق».

ب. أن النظام السياسي الذي يضع هذا الدين عبارة عن نظام محيط (أو قل شمولي)؛ ومعلوم أن النظام المحيط لا يفرّق بين مؤسسة الحزب الصغرى ومؤسسة الدولة الكبرى، ولا بين الزعيم الفرد والدولة الجَمْع، وإنما يعمل على دمج بعضها في بعض، موهما بأنها شيء واحد أو تكاد، حتى تخلو الساحة كاملةً للنخبة الحاكمة كَي تستبد بكل القرارات السياسية؛ وبيِّنٌ أيضا أن هذا النظام لا يعبأ بمجتمع الأفراد بوصفهم عناصر مستقلة لها مصالحها الخاصة، وإنما كل همّه أن ينفذ إلى مجتمع الجماهير التي يُؤلّف بين عناصرها الشعورُ بالظلم والفشل والحرمان، لكي يتأتى له شحنها بفكرانيته وتحريك دواعي الثورة فيها وسَوقها إلى تنفيذ مشاريعه، ولا يرضى منها إلا بأتَمّ الولاء للحكام وأعمى الطاعة للزعيم، بل أفنى الفناء في ذاته؛ ومعلوم كذلك أن النظام المحيط لا يكتفي بالاستحواذ على الحياة العامة التي يتعلق بها أصلا الفعل السياسي، بل يستحوذ أيضا على الحياة الخاصة التي هي أصلا مجال الآراء والرؤى الشخصية[61]؛ والسبب في ذلك هو أنه يسعى حثيثا إلى تحقيق **تسييس شامل للوجود الإنساني** يُمكِّنه من إحداث تحوُّل جذري في مبناه ومعناه؛ ويتمثل هذا التحول في نشوء «إنسان جديد» وظهور «حضارة جديدة».

ج. أن الدين السياسي لا يقبل أن يُكْفَر به؛ فكلُّ من لا يؤمن به أو لا يقيم طقوسه يُعتبَر في جملة أعداء الأمة؛ وكل عدو حقُّه أن يُقصى من وظيفته أو يُنفى من أرضه أو يُصفَّى في وجوده؛ كما أن هذا الدين لا يقبل أن يُشرَك به شيء؛ فلا يحتمل أن تتواجد معه في ساحة المجتمع فكرانيات أو أحزاب أو طوائف أخرى تنافسه سلطانه على الجماهير؛ لذلك، لا يتردد النظام القائم في اضطهاد

(61) نعرض هنا الوجهة التقليدية للسياسة.

أنصارها، واللجوء إلى العنف للقضاء عليها؛ أما الأديان المنزلة، فبقدر ما هو معجب بتنظيمها التراتُبي المحكم ومراقبتها لكل أفعال الحياة الاجتماعية وتأثيرها في القلوب، طامعا في أن يَحُلَّ دينه بديلا منها، فإنه يخشى إثارةَ غضب رجالاتها ومؤسساتها وفقْد مساندتها لو أنه يدخل في مواجهة رأسية معها؛ لذا، تَجده ينافق في التعامل معها، منوِّعا أساليبه بتنوع الظروف؛ فتارة يُظهر التقارب معها والتوقير لها؛ وتارة يلجأ إلى الحيلة والدس في صفوفها؛ وتارة يندفع في الضغط والمساومة، معلنا استياءه منها؛ وتارة يُلوّح باستعمال القوة، منتظرا سُنوح الفرصة للإجهاز عليها.

ولقد شهِد القرن العشرون ظهور أشكال ثلاثة بارزة للدين السياسي هي: «البولشيفية» في روسيا و«الفاشية» في إيطاليا و«النازية» في ألمانيا؛ فلنوضح، على سبيل المثال، كيف تَمَثَّل هذا الدين في «النازية» (أو الحركة الاشتراكية القومية الألمانية).

تدور النازية على الإيمان بـ«الفكرة العرقية»، حيث إنها تعتبر أن مفتاح التاريخ الإنساني ومصدر الحراك الاجتماعي ليس الوطنَ ـ كما تدَّعي «الفاشية» ـ ولا الطبقة ـ كما تدَّعي «البولشيفية» ـ وإنما هو «العرق»؛ والصراعُ الحقيقي ليس بين الأوطان، ولا الطبقات، وإنما هو بين الأعراق التي هي الشعوب ذاتها؛ إذ أن قانون الطبيعة فرّق بينها، وفضَّل بعضها على بعض، فجعل منها الأعلى والأدنى؛ والعرقُ الأعلى ينبغي أن يحافِظ على نقائه، ولا يختلط بالعرق الأدنى، حتى لا ينتكس أو يفسد؛ وأعلى الأعراق قاطبة هو «العرق الآري»، فهو الذي ينبغي أن يسترجع عراقته الخلَّاقة الأولى، ويسودَ، بالقوة والحرب، الأعراق الأخرى؛ ولا يكتمل الإيمانُ بأفضلية العرق الآري، حتى يزدوج بعمل؛ ولا عملَ خير من التعلُّق بالقائد، حتى عبادتِه؛ وليس في القواد، حسب ظن المؤمنين النازيين، من يستحق هذه العبادة استحقاق «هِتلر» لها؛ لقد كانوا يعتقدون كما يعتقد هو نفسه أنه مؤسِّس دين ورسول من رب العالمين إلى قومه، حتى أنزلوه منزلة السيد المسيح عليه السلام، بل جعلوه أكبر منه، بل قارنوه بسيد الرسل، محمد، صلى الله عليه وسلم؛ كما شاهدوا في شخصه التجلي المطلق

لإرادة الشعب؛ ولما كانت هذه الإرادة معصومة، فقد كان عندهم القائدَ المعصوم بحق؛ ولم يبق بعد هذا كله، إلا أن يُحبّوه فوق كل شيء، ويعبدوه كما يُعبَد الله، ويفنوا في ذاته المقدَّسة كما يفنى الصوفي في الذات القُدُسية.

ولا عبادة بغير نصوص وطقوس؛ ويأتي، على رأس النصوص المقدسة، كتاب «هتلر»: «كفاحي»؛ أما الطقوس، فإنها تتنوع بما يجعلها تستغرق وقتا واسعا من السنة، مستلهمةً الشعائر الدينية المسيحية والتراث الوثني الجرماني القديم معا، وملتزمةً في أدائها بنسق واحد من الأفعال؛ وتشمل هذه الطقوس جملة من الاحتفالات التذكارية وغيرها كـ«الاحتفال بيوم الاستيلاء على السلطة» (يناير) و«الاحتفال بالأبطال» (مارس) و«الاحتفال بميلاد القائد» (إبريل) و«الاحتفال بمؤتمر الحزب» (شتنبر)، و«الاحتفال بيوم الانقلاب» (نونبر)...، علاوةً على الاحتفالات التي يُراد لها أن تنافس الاحتفالات المسيحية، بل أن تَحل محلها في حياة الأفراد مثل «الميلاد» و«بلوغ سن الرشد» و«الزواج» و«الوفاة»؛ كما تشمل هذه الطقوس تجمعات سياسية ضخمة كلقاءات «نورنبرج» المشهورة؛ وتُستخدَم في تنظيمها كل التقنيات والمراسم التي من شأنها أن تبلغ بتهييج المشاعر أقصاه، وتُدخل الجماهير في حال اتحاد جماعي أشبه بالغيبوبة منه بالحضور كالخطوة العسكرية والموسيقى الإيقاعية والإشارات المنتظمة والشعارات الحماسية، فضلا عن الإخراج المسرحي الهائل للمشهد المهيب الذي يطلُع فيه القائد على هذه الحشود.

كما أنه لا عبادة بغير قصص وأخبار؛ ومادام الأصل في هذه العبادة هو سياسة قومية صريحة، فلا بد أن تكون هذه القصص إنشاءات أسطورية ولَّدها الشعور القومي الحادّ الذي انتاب الألمان منذ القرن التاسع عشر؛ ونذكر منها «أسطورة رايْخ الثالث» (الإمبراطورية الألمانية)، و«أسطورة الاشتراكية الألمانية»، و«أسطورة الإنسان الجديد الألماني» و«أسطورة العرق المختار» و«أسطورة الثورة الألمانية» و«أسطورة الدولة الكلية»؛ وكل هذه الأساطير تنتظمها الأسطورة الأساس، وهي «أسطورة الأصل الآري» التي تدَّعي أن العرق الآري أفضلُ الأعراق وأسبقُها إلى الحضارة، والتي ينبغي استبدالُها مكان

الأسطورة اليهودية المسيحية التي تقول بوحدة الجنس البشري؛ وعلى قاعدة هذه الأسطورة الآرية، ينبغي تجديد عقيدة الألمانيين، فيَحُلُّ «الإيمان الألماني» ـ وهو الاعتقاد في إله هو عبارة عن قوة سارية في الحياة والطبيعة ـ محل «الإيمان المسيحي» ـ أي الاعتقاد في إله هو عبارة عن ذات متعالية؛ وأيضا تَحُل «الأخلاق الآرية» القائمة على «الشرف» و«البطولة» مَحلَّ الأخلاق المسيحية القائمة على «الخطيئة» و«التوبة»؛ ولا يكتفي هذا الدين السياسي بأن يرجع إلى أصول أسطورية متغلغلة في الماضي السحيق، بل يستشرف، على طريقته الخاصة، مستقبل العالم البعيد كما يستشرف الدين المسيحي ذهابَ مُلْك الأرض وحلول ملكوت السماء؛ وما هذا المستقبل المنتظر إلا الألفية الألمانية التي سوف تشهد ظهور الإنسان الآري في نقائه الأصلي الذي يصله بأجداده الأولين وآلهته الأصليين؛ وقدَرُ هذا الإنسان الأعلى في الوجود هو أن يبسط سلطانه على أرجاء الأرض كافَّة، ويستعبد رقاب الأقوام والأعراق قاطبة.

وحاصل القول في هذا الموضع هو أن ادعاء الدولة العلمانية بأنه لا تعبُّدَ في السياسة ادِّعاء باطل؛ إذ أن فَصْلَ الدين المنزل عن السياسة أفقد العمل السياسي سنده الوجداني، كما ضيّع حاجةَ المواطن إلى التعبُّد التي هي أثر من آثار فطرته الروحية؛ فلم يَسَع الدولة العلمانية إلا أن أخرجت للمواطنين دينا دهريا ينسخ دينهم الذي فقدوا وظيفته في عامّ حياتهم فقدانهم لمعنى وجودهم؛ ولو أن هذه الدولة لم تفتأ تقتبس مُقوِّمات دينها الجديد من الدين المنزَل، فقد أبت أن يكون من جنس هذا الدين التاريخي، بل تستَّرت، قدر الإمكان، على اقتباسها منه؛ فاتخذ هذا الدين الجديد صورتين اختلفتا باختلاف نظام الدولة؛ فاختصت الدولة الديمقراطية بـ«الدين المدني»، واختصت الدولة المحيطة (أي الشمولية) بـ«الدين السياسي»؛ والفرق بين الدينين الدهريين هو أن المواطنين، في النظام الديمقراطي، يتعبَّدون لمؤسسة الدولة، بينما، في النظام المحيط، يتعبَّدون لرئيس الدولة؛ فيبدو التعبد الثاني أشد وأفحش من التعبّد الأول لاقتضائه تشخيص المعبود أكثر مما يقتضيه.

والحق أن الفرق بين الدينين العلمانيين المذكورين لا يُخرج السياسي من

تعبُّده لغير الله، أي للطاغوت، وأنه يبقى متعبِّدا للطاغوت، حتى بغير هذين الدينين؛ ذلك أن الأصل في السياسة المعهودة هو طلب **التسيد** من وراء تدبيرٍ يغيّب العالم المرئي، أي ينتحل صفات العالم الغيبي؛ والحال أن منطق التسيد الذي يحكم السياسة يقضي بتزايد نطاق التسيد إلى ما لا نهاية، لأن حقيقة التسيد ـ كما ترى ـ صفة غيبية منقولة عن مُلك الله الذي لا نهاية لسلطانه؛ وإذا بدا النظام المحيط أبعدَ تسيُّد عرفته الإنسانية حديثا، فلا يستحيل أن نتصور إمكان وجود نظام أعظمَ إحاطة ـ أو قل أحوط ـ في ماضي الأزمان أو حتى في مستقبلها؛ بل ربما يكون احتمال وجوده في المستقبل أرجح متى وضعنا في الاعتبار ما سوف يمتلكه الإنسان عن قريب من قدرات قهرية هائلة ما يخفى منها أعظم مما يظهر؛ وحسبك أن يأتي الزمان الذي يوجب أن تتولى الآلة أمر البت في الأمور مكان الإنسان، فلا يسعه إلا الامتثال؛ وهكذا، فإن النظام المحيط إنما هو النتيجة المنطقية لكل نظام سياسي؛ والشاهد على ذلك أن الحكم النازي خرج من رحم الحكم الديمقراطي، إذ الآليات الديمقراطية هي التي أوصلته إلى السلطة.

وعلى هذا، فأي نظام سياسي، مهما أخذ بأسباب العدل، يبقى يطلب، بموجب التغييب الذي يلازمه، أن يحيط بكل شيء حكما؛ حتى إنه يجوز القول بأن كل نظام سياسي هو، بالقوة، نظام محيط؛ وكل ما تقوم به الأنظمة التي تكون في ظاهرها غير محيطة (أو غير شمولية) هي أنها تجاهد نفسها وتقاوم طبيعتها بشتى القيود التنظيمية والحدود القانونية، حتى لا يَخرج ما هو موجود فيها بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ ألا ترى كيف أن هذه المجاهدة لا تتخذ مسارا واحدا ولا وتيرة واحدة داخل النظام غير المحيط الواحد، بل قد تتفاوت اتجاها ومقدارا بحسب الفترات التي يتقلب فيها هذا النظام، فيكون في فترة أشد إحاطة منه في فترة أخرى! فإذا نقصت مجاهدته، زادت إحاطته؛ والعكس بالعكس، إذا زادت مجاهدته، نقصت إحاطته.

وكل نظام سياسي قائم، إن بالقوة أو بالفعل، على تسيّد غير متناه، لا بد، بموجب نزوعه إلى كمالٍ الإحاطة، أن يعبّد الخاضعين له، بدءا بالمواطن

وانتهاءً بالحاكم؛ وتَعبُّدُ الحاكم له أفحش من تعبّد المواطن، لأن تعبّد المواطن لا يتعلق إلا بالنظام، في حين تعبّدُ الحاكم يتعلق بالنظام وبالمواطن؛ فلولا وجود تعبُّدهم للنظام، لما تعبَّد هو به، حتى ولو كان تعبُّدا لنفسه أو لهواه؛ لأجل ذلك، لا يتردد في أن يحملهم على هذا التعبد ولو بالبطش بهم؛ وحيث إنه لا خيار ثالث للإنسان، إما أن يتعبّد لله أو يتعبّد للطاغوت، فإن التعبُّد لأي نظام سياسي، أو قل لأي نظام تسيُّدي، إنما هو تعبُّد للطاغوت؛ وتفاوتُ أنظمة الحكم فيما بينها من حيث مراتبها في الإحاطة ـ أو الشمولية ـ لا يؤثر في هذا التعبّد إلا في الظاهر، **لأن مَن تعبَّد للطاغوت قليلا كمن تعبّد له كثيرا؛ فالطاغوت الأدنى كالطاغوت الأعلى**؛ بل إن اجتهاد بعض هذه الأنظمة في أن تَحُدّ من نزوعها الإحاطي ـ أو الشمولي ـ لا يُخرج الخاضعين لها مطلقا من هذا التعبد للطاغوت، حتى كأن التسيّد المعهود والتعبد للطاغوت صنوان لا يفترقان.

خلاصة الكلام في هذا الفصل أن الدعوى العلمانية التي تشترط الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي في نهوض المواطنين بوضع قوانينهم بأنفسهم تُدخِل على الوجود الإنساني شتى ألوان التضييق؛ فقد انبنت هذه الدعوى على افتراضات باطلة، منها أن إرادة التدبير لا تتجلى إلا في القدرة على وضع القوانين، وأن إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان، ؛ كما انبنت على اختلالات شنيعة في فهم الصلة القائمة بين الله والإنسان، منها أن انحسار إرادة الإنسان يكون على قدر الامتثال لله، وأن إرادة الله تسلُب من الإنسان إرادته؛ وقد أدَّت هذه الافتراضات والاختلالات إلى قصر وجود الإنسان على عوالم وهمية غير حقيقية، إما بقطع الصلة بين العالمين: المرئي والغيبي، وإما بقلب مقاصدهما؛ وتضمّنت هذه الدعوى العلمانية كذلك تقريرات فاسدة، منها أن العمل الديني لا يتدخل في الشأن العام، إذ لا تدبير فيه، وأن العمل السياسي لا يتدخل في الشأن الخاص، إذ لا تعبُّد فيه؛ وقد أدت هذه التقريرات إلى إضعاف انوجاد الإنسان بالعالم المرئي بقطع أسباب تواجده بالعالم الغيبي، جاعلة وجوده ضيّقا

حرِجا؛ إذ اضطُرَّ إلى أن يُجزِّئ ذاته أجزاء شتى، ويحصر إيمانه في داخله، ويأتي عباداته بغير طريقته، ويتخلى عن روحه في تدبير الشأن العام، بل اضطُر إلى أن يتعبد لأنظمة الحكم القائمة بما وضعت من أديان مدنية وسياسية تنزل به إلى حضيض الوجود النفسي، بديلا مِن دينه المنزَل الذي كان يرتقي به إلى ذروة الوجود الروحي.

الفصل الخامس

العمل التزكوي ونهاية التسيُّد

قد يأتي الفاعل السياسي من الأعمال والمعاملات ما لا يُنازع أحدٌ في فائدته لتدبير الشأن العام؛ وقد يُظهِر في هذه التصرفات من صُوَر البذل والتفاني ما لا يشكُّ أحد في انطوائه على النية في خدمة المواطنين؛ لكن يبقى أن الباعث الدفين الذي يُحرّك الفاعل السياسي في كل نشاطه ونضاله والذي قد لا يشعر بالضرورة بوجوده، فضلا عن أن يشعر بتحريكه إياه، إنما هو «**طلب التسيُّد على الناس**» الذي سَمَّاه المتقدمون «**حب الرئاسة**»، وسمَّاه المحدَثون «**حب السلطة**»، حتى إنه لا غُلُوَّ في القول بأن **كل فاعل سياسي هو مشروع تسيُّدي**؛ وليس ذاك لأن جميع الفاعلين السياسيين يمارسون النفاق والخداع عن حسابات مريبة، وإنما لأن العمل السياسي، بموجب قانون التغييب الذي يَضبِطه، يسوق المتعاطين له حتما إلى طلب التسيّد؛ ولا يزال يَدفَعهم إلى الإلحاح في هذا الطلب، حتى يبلُغَ بهم غايته التي هي «التأله المتوحّد» كما يتجلى ذلك في «الحاكم الطاغية» أو «الحاكم المستبد»، وبالأوْلى في «الحاكم المحيط».

1. أشكال التسيد

لولا أن التسيد لازمٌ للعمل السياسي، لما اتَّخذ، مع تطوُّر هذا العمل، أشكالا بعضُها أوسع نطاقا وأبعد استطالةً من بعضها، ولَما تقلَّب في أطوارٍ تاليها أشدّ طلبا للمشروعية من سابقها؛ وقد نفرّق في التسيُّد بين نوعين اثنين يختلفان باختلاف التغييب الذي أفضى إليه؛ فهناك «التغييب الإقراري»، وهو

التغييب الذي يُقرُّ بوجود العالم الغيبي، متشبِّها بكمالاته؛ وهذا النوع الأول من التغييب يورِّث ما نسميه بـ«**التسيد المشتبِه**»؛ وهناك «التغييب الإنكاري»، وهو التغييب الذي يُنكر وجود العالم الغيبي، منتحلا كمالاته؛ وهذا النوع الثاني من التغييب يورِّث ما نسميه بـ«**التسيّد المحكَم**»؛ وإذا نحن تأملنا تطور العمل السياسي، ألفينا أن هذا العمل قد شَهِد هذين الضربين المختلفين من التسيُّد؛ فقد عرَفت الأزمنة القديمة أشكالا من «التسيّد المشتبِه»؛ وتتميز هذه الأشكال بكون الحاكم يستمد مشروعية تسيُّده **من نفسه**، إذ يُنصّب نفسه إلها قيُّوما على الرعية أو وكيلا عن إله أو آلهة أو يُنزل نفسه منزلة ظل الله في الأرض؛ بينما عَرَفت الأزمنة الحديثة أشكالا من «التسيّد المحكم»، ولم تكن هذه الأشكال موقوفة على الأفراد الطغاة والطبقات ذات الجاه والمال شأن أشكال التسيّد المشتبه، بل اتَّسعت لتشمل الجموع الكبيرة والهيئات والمؤسسات والقوانين؛ إلا أن هذا التوسُّع لا يمنع من أن تنحرف هذه الصور غير الفردية للتسيّد عن مبادئها، فيؤول أمرها إلى أفراد مستبدين.

1 . 1. نقد أشكال التسيد المحكم؛ لقد حاول بعض المفكرين من أهل القانون والسياسة، منذ القرن السادس عشر الميلادي، أن يضعوا لأشكال هذا التسيّد صِيَغا نظرية مختلفة ويؤسِّسوها على مشروعيات مدلَّلة، وهي كالآتي:

1 . 1 . 1. تسيُّد الدولة؛ كان الفيلسوف الفرنسي «جان بودان»[1] أوَّل من نظَّر لتسيّد الدولة في زمن اندلعت فيه نيران الحروب الدينية بين «الكاثوليك» و«البروتنسانت» في «فرنسا»، وذلك في مؤلَّفه الكبير: **الكتب الستة للجمهورية**؛ فقد ادّعى أن الدولة ينبغي أن تتمتَّع بسيادة مطلقة عبّر عنها بلفظ «الجلالة»، إذ أسْنَد إليها خصائص أربعا، وهي: أنه لا قسيم لها ولا شريك؛ وأنه لا سَميَّ لها ولا سَنِيَّ؛ وأنه لا حدَّ لها ولا قيد؛ وأنه لا مُعارض لها ولا مقاوِم؛ ثم تلاه الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز»[2] الذي شهد مآسي الحرب

(1) Jean BODIN (1530-1596)

(2) Thomas HOBBES (1588-1679)

الأهلية بين المَلكيين والبرلمانيين في «انجلترا»، فوضع كتابا بعنوان متفرّد هو عبارة عن اسم لـ«وحش أسطوري»[3]، قاصدا به كيان الدولة؛ إذ افترض أن أفراد الشعب يتنازلون، بمقتضى عقد خاص، عن كل حقوقهم للدولة، على أن تتولى حفظ النظام والأمن بينهم؛ ورأى أنه لا سبيل إلى نهوض الدولة بهذه المسؤولية إلا بأن تملك السيادة المطلقة والمفردة، فلا تحتكم إلى غيرها، ولا يشاركها في شيء، بحيث تغدو إرادتها هي السلطة التي تعلو ولا يُعلى عليها في البلاد؛ وكلا الفيلسوفين جعل سيادة الدولة قائمة في الاستئثار بالقانون الوضعي، وجعل رئيسَها فوق القوانين المدنية؛ وقد أثَّر هذا التصور لسيادة الدولة في النظريات السياسية اللاحقة ولو أنها لم تكن نظريات إطلاقية، وتواصل هذا التأثير إلى بحر القرن العشرين؛ فهذا الفيلسوف الألماني «كارل شميت» يذهب في كتابه: **اللاهوت السياسي**[4]، إلى أن المتسيّد هو الذي يستطيع، عند وجود الاضطرار أو في حالات الاستعجال، أن يتخذ القرارات المناسبة لصالح الدولة خارج نطاق القوانين، بل خارج نطاق الدستور، أو، كما يقول، في صَدْر هذا الكتاب، «إن المتسيد هو من يفصِل في الوضع الاستثنائي»[5]؛ ولئن جاز أن الدولة المتسيِّدة لا يحدها القانون الدستوري، فبأن يجوز أن لا يَحدّها القانون الطبيعي، ولا القانون الإلهي أوْلى، لِثبوت علمانية الدولة الحديثة؛ وواضح أن الدولة التي بهذا الوصف، لا مزيد على تسيُّدها؛ فلا سلطة القانون، ولا سلطة الطبيعة، ولا سلطة الإله تعلو على سلطتها؛ وقد وضّح «كارل شميت»، بما يغني عن مزيد البيان، كيف أن نسبة هذا التسيد الأعلى إلى الدولة تَمَّ بواسطة التغييب، إذ نُقِل من المجال الإلهي

---

(3) الإسم الأجنبي: "Leviathan"، وهو حيوان يتشكل بصور مختلفة ورد ذكره في التوراة؛ اقترح بعضهم ترجمة غير موفقة لهذا الاسم، وهي: «التنّين».

(4) وقد نشر في 1922، وعنوانه الأصلي:

Carl SCHMITT : **Politische Theologie, Vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveräntät**
(اللاهوت السياسي، أربعة فصول في نظرية السيادة)

(5) انظر ص. 14 من الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب وهي بعنوان:

Carl SCHMITT : **Théologie politique**, Traduction par Jean-Louis SCHLEGEL.

إلى المجال السياسي؛ فقد جاء في صدر الفصل الثالث من كتابه المذكور: «**إن كل المفاهيم البارزة في النظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية مُعَلْمَنَة**؛ ولا يصح هذا في حق تطورها التاريخي فحسب، لأنها نُقلت من علم اللاهوت إلى نظرية الدولة [. . .]، بل أيضا يَصحُّ في حق بنيتها النسقية التي تكون معرفتها ضرورية لكل تحليل اجتماعي لهذه المفاهيم؛ فالوضع الاستثنائي في مجال القانون له نفس الدلالة التي للمعجزة في مجال اللاهوت؛ ولا يمكن أن نتبيَّن التطور الذي عرفته الأفكار المتعلّقة بفلسفة الدولة خلال القرون الأخيرة إلا إذا حصّلنا الوعي بهذا التشابه»(6).

1.1.2. تسيُّد الشعب؛ كان الفيلسوف الفرنسي «جان جاك روسو»(7) أوَّل من وضَع الأسس النظرية لتسيُّد الشعب، رافضا، على خلاف «بودان» و«هوبز»، أن يتفرَّد رئيس الدولة بالتسيّد، وذلك في كتابه المعروف: **العقد الاجتماعي**؛ إذ نَسَب التسيّد إلى ما أسماه بـ«الإرادة العامة» التي هي إرادة الشعب كله، لا بمعنى مجموع إرادات أفراده في طلبهم لمصالحهم الخاصة، وإنما بمعنى سَعْي كل فرد من أفراده إلى تحصيل المصلحة العامة، متجرّدين عن مصالحهم الخاصة؛ واعتبرَ هذه السيادة التي يشترك فيها كل المواطنين أمرا ثابتا لا يُفوَّت، وواحدا لا ينقسم، ومعصوما لا يخطئ، ومصدرا للقانون لا يَنفد؛ ولقد كان للمفهوم السيادي عند «روسو» أثره البيّن في وضع صيغ أخرى له، توسيعا له أو تدقيقا؛ فمادام «الوطن» هو الكيان الجامع الذي يَضمُّ أفراد الشعب كلّهم، لا الموجودين منهم على قيد الحياة فقط، بل أيضا الذين قضوا نحبهم منهم والذين يولدون في المستقبل، ومادام هذا الكيان المجرَّد يستلزم وجود نظام تمثيلي، فقد دعا بعض المفكرين إلى «**سيادة الوطن**»(8)، كما أن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» للثورة الفرنسية نصَّ عليها بهذه الصيغة، إذ جاء فيه: «إن

(6) نفس المصدر، ص. 46.

(7) Jean Jacques ROUSSEAU

(8) نذكر منهم «مونتسكيو» (MONTESQIEU) و«لوك» (LOCKE) و«سييس» (SIEYÈS).

مبدأ كل سيادة يقوم أساسا في الوطن؛ فلا هيئة ولا فرد يُمكنه أن يمارس سلطة لا تصدر عنه صدورا صريحا»؛ ثم إنه لما كان الأصل في مؤسسة البرلمان هو تمثيل الشعب، فقد نُسِب التسيد إلى هذه المؤسسة نفسها، فاستُعمل مفهوم «**سيادة البرلمان**»؛ والمراد أن السلطة التشريعية التي يملكها مُمثّلو الشعب تحظى بالتسيُّد المطلق، إذ تعلو على باقي المؤسسات الحكومية كالسلطة القضائية والسلطة التنفيذية؛ ولما كانت هذه السلطة العليا تتخذ قراراتها بحسب رأي الأغلبية، فقد بات بعضهم يتكلّم عن «**سيادة الأغلبية**»؛ وليس هذا فقط، بل أُسنِد التسيُّد، كذلك، إلى مجموعة النصوص التشريعية الأساسية التي تُنظِّم العلاقات بين مختلف هذه السلطات العامة، فضلا عن تحديدها للحقوق والحريات، فاستُخدِم مفهوم «**سيادة الدستور**»؛ وأخيرا تَم تعميم مفهوم «السيادة»على نطاق أوسع من ذلك، فأصبحت «**سيادة القانون**» سلاحا يُشهَر في وجه كل معارض؛ لكن يبقى أن هذه السيادات المتلاحقة ليست واحدة، بل تترتب عليها نتائج مختلفة جعلت الدولة الحديثة يختلف شكلها باختلاف السيادة التي تتأسس عليها.

1 . 1 . 3. تسيّد الفرد؛ ليس المقصود بـ«تسيّد الفرد» هنا «تسيُّد الحاكم» الذي ميَّز، على الخصوص، الفترات التي هيمن فيها «التسيّد المشتَبِه» ـ أي التسيّد الموروث عن التغييب الذي يُقر بوجود العالم الغيبي ـ وإنما تسيُّد الفرد العادي الذي نَعُدّه نوعا من «التسيّد المحكم»، لأنه، هو الآخر، منشؤه التغييب الإنكاري ومستندُه البناء النظري؛ لقد ظهرت الاتجاهات التي تدعو إلى هذا التسيّد كَرَدَّة فعل على استئثار الدولة بالتسيد المطلق، بحجة أنه يؤدي إلى إلقاء المواطنين في شَرك العبودية؛ وأبرز هذه الاتجاهات التي «تُسيِّد» الفرد اتجاهان اثنان ولو أن كل واحد منها يضمُّ تيارات مختلفة، وهما: «الفوضوية» و«الليبرالية» (أو باصطلاحنا، «**الحُرَّانية**»).

1 . 1 . 3 . 1. الفوضوية؛ إن أبرز من يُمثّل الصورة المتشددة للفوضوية هو الفيلسوف الألماني «ماكس شتيرنر» الذي عاش في النصف الأول من القرن

التاسع عشر، وذلك في كتابه الأساسي: **المتوحِّد ومِلْكيته**[9]؛ إذ تناول فيه بالتحليل مختلف أشكال الخضوع التي أُجبر عليها الفرد، وذهب إلى أن أسوأ هذه الأشكال يظهر في تعامل الدولة مع المواطنين، لأن الدولة، بطبعها، تكون استبدادية، حتى ولو كانت تأخذ بأسباب الديمقراطية، مستندةً إلى حقوق الإنسان؛ إذ أنها لا تفتأ تقهَر الفرد على إتيان واجبات مجرّدة وطلب مصالح معمَّمة تنافي خصوصيته الحية وحقيقته الذاتية؛ لذا، يتعيَّن على الفرد أن ينتزع حريته، ويفرض سيادته بوصفه «أنا» واحدة لا ثاني لها، ولا شيء فوقها، ولا وصف لها؛ فالفرد هو المتسيد الحق، والمالك لكل ما يقدر عليه، بحيث «أقول لنفسي، على حد تعبير «شتيرنر»، إن مِلكيتي تمتد على مدى امتداد قدرتي، وأدّعي ملكية كل ما أشعر أني قوي بما يكفي لكي أبلُغه»[10]، حتى إن المِلكية أضحت عنده تحدّد خصوصية الفرد؛ وقد استثمر «شتِيرنر»، في بلورة فكرته هذه، الأصل الاشتقاقي للكلمة الألمانية التي تدل على المِلك، وهي: "Das Eigentum" (= «داس أيْغَنْتُوم»)، إذ اشتُقت هذه الكلمة من اللفظ: "Eigen" (= «أَيْغَنْ»)، ويعني: «خاص»، فتكون خصوصية «الأنا»، بموجب هذا الاشتقاق، قائمة فيما تَملكه؛ ولعلَّ في اللفظ العربي: «اختصَّ» ما يفيد الجمع بين «المِلك» و«الخصوص»، إذ يقال: «اختص فلان بالشيء»؛ ويجوز أن يكون المراد أن غيره لا يشاركه في امتلاكه، فضلا عن أن الاختصاص يدخل في حدّ المِلك عند بعض الفقهاء كالشافعية؛ و«المِلكية، كما يقول «شتيرنر»، هي اللفظ الذي يدل على التسيد غير المحدود على الشيء [...]؛ وتبقى الملكية مشروطة بالقوة، فكلُّ ما [أستطيع] أن أتسلَّط عليه، فهذا هو مِلكي الخاص؛ فالسلطان وحده هو الذي يفصل في الملكية؛ ولما كانت الدولة هي وحدها التي تتصرف بهذا السلطان، فقد باتت هي المالك الوحيد [...]؛

---

(9) انظر الترجمة الفرنسية:

Max STIRNER : **L'unique et sa propriété et autres écrits**, traduit par P. GALLISSAIRE et A. SAUGE.

(10) نفس المصدر، ص. 298.

ولا ملكية لـ«الأنا» مع سيادة الدولة»[11]، لأن دلالة هذه السيادة هي انفرادها بالملكية[12].

ولا يخفى على القارئ كيف أن موقف «شتِيرنر» من تسيُّد الفرد يؤكد بما لا مزيد عليه حقيقةَ ما أثبتناه، بناءً على منظورنا الروحي، من خصائص عامة للتسيد في الفصل الثالث؛ فقد ذكرنا أنه يقوم على عناصر ثلاثة، أولها ثبوت «الأنا» التي تسمّى بـ«النفس»؛ والثاني، تَعاطِي «الأنا» النسبة الذاتية؛ والثالث، تصاعد هذه النسبة، حتى بلوغ رتبة الإطلاق، متمثلا في انتحال السعة الملكوتية والقوة الجبروتية؛ وما أطلقنا عليه اسم «النسبة» يشمل «المِلك» الذي جعله «شتيرنر» عنوان السيادة غير المحدودة، فيكون المِلك رتبة خاصة في النسبة؛ أما السلطان الذي اشترطه في المِلك، بحيث لا يوجد المِلك إلا حيث يوجد التسلط، فقد أنزلناه، هو الآخر، في رتبة أعلى من رُتَب النسبة، وذلك حينما يأخذ المِلك في الارتقاء إلى رتبة «المُلك»، فضلا عن رتبة «الملكوت» الذي يتحقق به كمال التسيّد؛ فيكون ما جعلناه مراتب بعضها فوق بعض في النسبة، جعله «شتيرنر» رتبة واحدة جامعة؛ وما ساقه إلى هذا الجمع إلا حرصه على أن ينتزع تسيُّد الدولة وينقله، هو بعينه، إلى الفرد؛ فواضح أنه لا تسيُّد لها إلا بتَملُّك؛ ولا تَملُّك لها إلا بتسلُّط؛ ولا يقال بأن الشرط يتقدم على المشروط، فيتعيّن إقامة الترتيب بين هذه المفاهيم الثلاثة، لأنا نقول بأن العكس يصح أيضا في حق الدولة؛ فلا تسلُّط لها إلا بتملُّك، ولا تَملُّك لها إلا بتسيُّد؛ وحينئذ، تتلازم هذه المفاهيم فيما بينها تلازم الألفاظ المترادفة.

1 . 1 . 3 . 2. «**الحُرَّانية**» (أو «الليبرالية»)؛ إن أبرز من يُمثّل تيارها المتشدد هم أولئك الذين عُرفوا باسم «الليبرْتارِيّين»[13] أو، باصطلاحنا، «**الحرّيانيين**»؛ ويأتي، في طليعة هؤلاء، المنظِّر الاقتصادي والفيلسوف الأمريكي «موري روثبارد» الذي وضع أصول فلسفته السياسية الحرِّيانية في كتابه: **أخلاقيات**

(11) نفس المصدر، ص. 293-294.

(12) نفس المصدر، ص. 297.

(13) بالحرف اللاتيني: "Libertarians"

الحرية[14]؛ ويرى «روتبارد» أن تسيُّد الدولة تسيُّد لا أخلاقي، لأنه مبني على ظلمين كبيرين: **أحدهما**، أن الدولة تستأثر بالقوة القاهرة وبالسيادة المطلقة على أرض محدَّدة، مانعة سكانها من أن يتصرفوا، كما يشاءون، بممتلكاتهم التي اكتسبوها بطريق مشروع؛ **والثاني** أنها تتموّل وتتعيّش من الضرائب التي تفرضها بالعنف البدني على الرعية[15]؛ والحال أن الضريبة، كما يقول «روثبارد»، ليست إلا سرقة خالصة ولو أنها سرقة مرتكبة على مستوى واسع لا يجرؤ السارقون العاديون أن يزعموا [بلوغه][16]؛ وهكذا، فإن الدولة لا تفتأ تظلم المواطنين دافعي الضرائب، منتهكة حقوقهم المشروعة؛ لذلك، «كان رجالها يُشكِّلون، حسب وصف «روثبارد»، منظمة إجرامية واسعة يتوقف بقاؤها على نظام ضريبي هائل، ويأتون أفعالهم بغير عقاب بِما أمَّنوه لأنفسهم من دَعْم الأغلبية بفضل تحالفهم مع جمع من المثقفين صانعي الرأي الذين يُكافَئُون بنوع من المشاركة في ممارسة السلطة واقتسام الغنيمة»[17]؛ ولما كانت الدولة تعتدي بصورة منظمة ومتواصلة على الحقوق المطلقة للأشخاص، لم يَعُد من واجب أحد طاعة أوامرها ولا احترام عقودها، بل أصبح كل عمل يضادّ كيانها أو يُضيّق على سلطانها عملا عادلا ومشروعا ولو أنه ليس فرضا على أحد متى أدخلنا في الاعتبار واقع قوتها القاهرة[18]؛ إلا أن مبدأ إزالة هذا الكيان المعتدي يبقى قائما، لأن العدوان لا بد أن يزول.

والحقيقة أن الأصل في إسناد التسيّد هو القانون الطبيعي، وهذا القانون لا يمنح التسيد للدولة التي هي كيان مصطنع، وإنما يمنحه للفرد وحده، لأن هذا القانون مستمد من طبيعة الإنسان نفسها، فتكون الدولة قد أخذت منه هذا الحق، ظلما وعدوانا؛ ويتجلَّى تسيُّد الفرد، أساسا، في حقه في تَملُّك الأشياء، علما

(14) انظر الترجمة الفرنسية:
Murray ROTHBARD : **L'éthique de la liberté**, traduit par F. GUILLAUMAT

(15) نفس المصدر، ص. 227.

(16) نفس المصدر، ص. 214.

(17) نفس المصدر، ص. 226.

(18) نفس المصدر، ص. 242-244.

بأن التملك عبارة عن الانفراد بالتصرف في الشيء؛ ويتمثل هذا الحق، بالأساس، في الملكية الخاصة التي تبتدئ بامتلاكه لجسمه نفسه؛ إذ أنه يكتشف أن فكره يتصرف بأعضائه وأفعاله كيف يشاء، ثم تمتد هذه الملكية إلى خيرات العالم الخارجي بفضل توالي جهوده وأعماله، بدءا ببقعة الأرض التي يستقر فيها؛ ولكن هذه الملكية لا تتعدى الأشياء التي تعلَّقت بشخصه أو كانت ثمرة عمله؛ وهكذا، فأوَّل ما يملكه الفرد، لو فرضناه يعيش متوحدا في جزيرة ما، هو شخصه وامتداده في العالم المادي من حوله، لا يزيد عنهما ولا ينقص[19]؛ ومتى التحق به غيره وشاركه الحياة في هذه الجزيرة، قامت هذه الملكية الخاصة مقام الأصل في كل حقوق الملكية الأخرى، كحق نقل الملكية عن طريق الهبة أو التبادل الحر، أو حق إبرام العقود المتعلقة بالملكية؛ وليس هذا فقط، بل أيضا إن حقوق الملكية تصبح هي الأصل في كل الحقوق الفردية بما فيها حقوق الإنسان؛ إذ يقول «روثبارت» بوضوح لا مزيد عليه: «لا وجود لحقوق الإنسان لا تكون في ذات الوقت حقوقَ مِلكية، بل إن حقوق الإنسان تَفقد وصفها المدقَّق والمطلق متى لم تتأسس على معيار حقوق الملكية»[20]؛ بل، على الأصح، إن هذين النوعين من الحقوق يتطابقان؛ إذ لا يملك إلا **الإنسان**، ولا يملك إلا **شخصَه**؛ أو قل، بكلمته الجامعة، «ليس هناك إلا حق **الملكية** العام الذي هو **حق الإنسان** في أن يفعل ما يشاء بملكيته، وفي أن يوقِّع عقودا طوعية مع غيره من المالكين»[21]؛ ولَمَّا كان مدارُ كل الحقوق الفردية على الملكية، لزم أن تكون كلُّ جريمة انتُهِك فيها حق من هذه الحقوق عبارة عن **سرقة**، أي عدوان يتمثل في أخذ شيء مملوك بطريق مشروع بغير رِضا مالكه؛ ولِكلِّ مَن وقع عليه هذا العدوان الحقُّ في أن يدفعه ولو بالقوة عند الاقتضاء، حمايةً لشخصه وكسْبه[22]؛ وبهذا، يمكن أن يصاغ المبدأ العام الذي يضبط العلاقات في

(19) نفس المصدر، ص. 44.
(20) نفس المصدر، ص. 148-149.
(21) نفس المصدر، ص. 149.
(22) نفس المصدر، ص. 103-113.

المجتمع «الحرّياني» كالتالي: «لا يَحقّ لأحَد أن يعتدي على ملكية غيره المشروعة والعادلة»[23].

يتضح مما تقدم أن «روثبارد» أراد أن يعيد حقَّ التسيد الذي اغتصبته الدولة إلى صاحبه الأصلي، وهو الفرد، فجعل هذا التسيُّدَ قائما في جملة من الحقوق التي هي عبارة عن حريات في العمل يزوِّدُه بها القانون الطبيعي لحفظ حياته وتحقيق طبيعته؛ لكن هذا الرأي «الحُرِّياني» في تسيُّد الفرد يقع في شبهتين كلتاهما تبرز صبغته الاختزالية؛ **إحداهما**، أنه يَرُدّ حقوق الفرد كلَّها إلى حق الملكية الخاصة وحدها؛ **والثانية**، أنه يَرُدُّ حق الملكية الخاصة إلى ملكية الفرد لذاته، جسما وروحا.

• **شبهة اختزال الحقوق في الملكية الخاصة**؛ فلئن سلَّمنا بأن الإنسان يُمارس حريته من خلال حقوقه، فلا نسلّم بأن حرية الإنسان لا تتحقق إلا بواسطة أفعال التملُّك؛ ذلك أن الإنسان، على حد تعبير «روثبارد»، يكتشف الواقعة الطبيعية التي هي حرية الاختيار[24]؛ ومتى كان الإنسان يتمتع بهذه الحرية الطبيعية، جاز أن يختار أن يَملك أو لا يَملك ما بين يديه، وقد يَختار أن لا يملك؛ وعندئذ، توجد حريته، ولا توجد مِلكيته؛ بل يجوز أن يجد في اختياره أن لا يملك سعَةً لا يجدها في اختياره أن يملك متى وضعنا في الاعتبار تقيُّدَه بحفظ ما مَلَك؛ ثم إنه لئن سلمنا بحق الملكية، فلا نسلِّم بأن كل ملكية هي ملكية خاصة.

لقد ألَحَّ «روثبارد» على أن الملكية لا تكون إلا خاصة[25]؛ وادعى أن «الملكية العامة» إنما هي، في الحقيقة، ملكية **اختص** بها رجال الدولة، ظلما واعتداء؛ وعليه، فإن الفرق ينبغي أن يكون بين «الملكية العادلة» و«الملكية الظالمة»، وليس، كما تقرّر في الممارسة السياسية، بين «الملكية الخاصة» و«الملكية العامة»؛ ومع ذلك، يبقى أن الملكية العادلة غير الخاصة ممكنة

---

(23) نفس المصدر، ص. 70.

(24) نفس المصدر، ص. 39.

(25) نفس المصدر، ص. 75-77.

كالملكية داخل الأسرة الواحدة؛ فبَعِيدٌ أن يكون الجمع الأُسروي من جنس الجمع الذي تقوم عليه الدولة؛ وينهض دليلا على ذلك أن الأسرة كيان متفرّع على طبيعة الإنسان، فلا يمكن إلغاؤه إلا بانتهاك هذه الطبيعة، في حين أن زوال مؤسسة الدولة جد محتمل، فضلا عن أن الإنسان قد مضى عليه زمن غير قصير كان يدبِّر فيه شؤونه ولَمّا تُخترَع بَعْدُ هذه المؤسسة؛ والملاحظ أن كثيرا من الأشياء الدائرة في الأسرة تكون مشتركة بين أفرادها كلهم أو بعضهم؛ ومن الغرابة بمكان أن يقال إن الواحد من هذه الأشياء يصبح ملكا مختصا بواحد من هؤلاء الأفراد بمجرد أن يتناوله، ويصبح في ملكية أخرى يختص بها غيره متى فرغ من هذا التناول؛ إذ يَتمُّ توسيع مفهوم «الاختصاص» إلى حد الابتذال، بحيث يصير «الاشتراك» عبارة عن جملة من الاختصاصات المتتالية.

• **شبهة اختزال الملكية في ملكية الذات**؛ إنه لَمِن غريب الأفكار التي تمسَّك بها «الحرّيانيون»، نقلا عن الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك»، أن يقال إن العلاقة التي تجمع بين الإنسان وجسمه، فضلا عن قواه، هي **علاقة مِلك**، لا علاقة كُنه، إلا أن تكون علاقة الكنه، هي الأخرى، عندهم علاقة مِلك؛ فيلزم أن الملكية أصل والوجودَ فرع؛ وهذا واضح البطلان، لأن الوجود شرط في التحقق بالمِلك؛ فـ«روثابرد» يؤكّد أن **الفرد يَملك بَدَنه كما يَملك كسْب يده**؛ والاعتراض على هذه الدعوى من الأوجه الآتية:

أ. أن الشيء المملوك يكون مكسوبا، والبدن ليس شيئا مكسوبا، وإنما موهوبا؛ ولا يقال إن الهبة توجب المِلك مَثلُها في ذلك مَثل المهاداة والمبادلة؛ لأنا نقول إن البدن هبة مخلوقة، ولا يَملكه إلا خالقه؛ والإنسان لم يَخلق بَدنه، فإذن لا يملكه، حتى لو وُهب له.

ب. يبدو أن «روثابرد» يقع في مفارقة صريحة؛ فهو، من جهة، يقول بملكية الإنسان لبدنه الذي لم يُنتجه؛ لكنه، من جهة ثانية، لا يقول بملكية بَدن وَلَده الذي أنتجه، بل إنه يجعل علاقة الأم بوليدها، لا علاقة ملك، وإنما علاقة ائتمان أو علاقة رعاية ولو أنه يعتبر علاقتها بجنينها علاقة مِلك[26].

---

(26) نفس المصدر، ص. 133.

ج. أن البدن لو كان شيئا مملوكا، لثبتت لمالكه جميع حقوق الملكية، فلَهُ أن ينقل ملكيته إلى غيره أو يُغيّر صورته، وحتى أن يُتلفه؛ لذلك، لم يتردّد بعض كبار المفكرين «الحرّيانيين» في أن يُقروا بَيعَ الفرد لجسمه، بل أقرُّوا أن يبيع الفرد رقبته ليصبح رقيقا مملوكا لمشتريه[27]، ولو أن «روثربادر» يعتبر العبودية الطوعية مستحيلة طبيعيا، لأن الإنسان لا يمكن أن يتجرد من حرية الاختيار، ومتناقضة منطقيا، لأن الفرد الذي يخضع لمولاه **بِرضاه** ليس عبدا حقيقيا[28]؛ والواقع أن للبدن حقوقا معلومة على صاحبه لو أخلَّ بها، لكان ظالما له ولنفسه، لأن في حفظه حفظَ حياته؛ ومتى سلّمنا بردّ «روثبارد» الحق إلى الملك، جاز أن نقول إن البدن هو الذي يَملك الفرد لثبوت هذه الحقوق[29]، وليس العكس: إذ لا حقوق للفرد على البدن، فلا يكون الفرد مالكا لبدنه.

وعلى الجملة، فإن نظرية «روثبارد» في التسيُّد تسعى إلى بيان كيف أن تسيُّد الدولة مبني على الظلم والعدوان، وكيف أن هذا العدوان يتمثل في سرقة ممتلكات الأفراد بإقامة نظام ضريبي واسع؛ يترتب على هذا أن الدولة لم تفعل إلا أن سَرَقت التسيُّد من الفرد؛ إذ التسيد يرجع إليه وحده، لأنه هو المالك الحقيقي لما تتصرَّف فيه الدولة؛ بيد أن تصور «روثبارد» للمِلكية الخاصة تترتب عليه نتيجة أخرى أبعد من هذه، وهي أن الدولة سرقت التسيد لا من الفرد بكليته، وإنما من بعضه وهو «البدن»؛ فقد جعل «روثبارد» الأصل في وجود الملكية ملكية الإنسان لجسمه، إذ أنه يأخذ بالرأي «الحرّياني» العام الذي يقول بأن الفرد يملك، أوّل ما يملك، بدنه الذي يُؤوي شخصه، وبأنه يتوسل به في الإنتاج والكسب، قضاء لحوائجه وطلبا لبقائه، فيلزم أن تكون منتجاته ومكتسباته

---

(27) انظر:

Robert NOZICK : **Anarchy, State and Utopia.**

(28) «روثبارد»، المصدر السابق، ص. 55.

(29) تأمّل الحديث الشريف: «إن لربك عليك حقا، **وإن لبدنك عليك حقا**، وإن لأهلك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه».

ممتلكات تختص به لا يشاركه فيها غيره؛ وعليه، فالمتسيّد الأصلي ليس الفرد، ولا بالأحْرى الدولة، وإنما البدن وحده.

مما قدمناه، يتحصَّل أن التسيد، باعتبار موقفه من العالم غير المرئي، ينقسم إلى «تسيُّد مشتَبِه» يُسلّم بالتعامل مع هذا العالم، وإلى «تسيُّد محكم» لا يسلِّم بهذا التعامل؛ واتَّخذ التسيد المشتبه أشكالا ثلاثة أساسية: «تسيد الطبقة الوجيهة» و«تسيُّد الطبقة الغنية»(30) و«تسيد الفرد الطاغية»؛ كما اتّخذ التسيّد المحكَم أشكالا تختلف باختلاف النظريات السياسية الحديثة، قد نحصي منها ثلاثة أساسية، أولها «تسيُّد الدولة»؛ والثاني «تسيُّد الشعب» الذي تفرع عليه كل من «تسيُّد الوطن» و«تسيُّد البرلمان» و«تسيُّد الأغلبية» و«تسيُّد الدستور» و«تسيُّد القانون»؛ والثالث «تسيّد الفرد».

2.1. الملاحظات العامة على أشكال التسيد؛ يمكن أن نبدي، بصدد هذه الحصيلة من النتائج الخاصة بالتسيُّد، الملاحظات العامة التالية:

أ. أن التسيُّد المحكم لا يقِلُّ ممارسة للتغييب عن التسيّد المشتَبِه؛ ذلك أن المنظِّرين لهذا التسيّد، ولو أنهم لا يُسلِّمون بالعالم الغيبي، وجودا أو تدخّلا، يُقرون بأنهم يقومون بـ«علمنة» المفاهيم اللاهوتية، اعتقادا منهم بأن هذه العلمنة تخرجهم من دائرة التعامل مع الغيب؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن العلمنة، ولو أن مقتضاها هو لزوم مرئيات هذا العالم المادي وعدم تعدّي حدودها، فلا يترتب على ذلك مطلقا أن العلمنة لا تُضفى على هذا العالم من الكمالات ما يجعله يرتقي إلى رتبة العالم الغيبي؛ بل الراجح أنها تتوسل، في ترسيخ معتقدها في النفوس، بدعوى عريضة، وهي أن العالم المرئي قادر على الوصول إلى هذه الكمالات، إن آجلا أو عاجلا، وهذا بالذات هو مقتضى التغييب.

ب. أن الذوات التي يُعزَى إليها التسيّد تبدو على نوعين: **ذوات مجسَّدة،** وهي: «الأفراد» و«الجموع» مثل «الشعب» و«الوطن» و«الأغلبية»؛ **وذوات**

(30) «حكم الوجهاء» (أو «التيموقراطية») و«حكم الأغنياء» (أو «الأوليغرشية»)؛ لمزيد التفصيل ارجع إلى نظرية أفلاطون في كتابه: **الجمهورية**.

مجرَّدة، وهي: «الدولة» و«البرلمان» و«الدستور» و«القانون»؛ ويرجع هذا التوسّع في استعمال مفهوم «التسيُّد» إلى مُنظِّري التسيُّد المحكم الذين لم يكتفوا بإسناده إلى الأشخاص، بل أيضا إلى المؤسَّسات؛ ودلالة هذا التوسع تقوم في كونه يكشف عن مدى تغلغل التغييب في تكوين الإنسان الحديث؛ فبعد أن رفض هذا الإنسان أن يُقرَّ بالسيادة الغيبية لصاحبها الحق، سبحانه وتعالى، انتحلها لنفسه ووسَّع نطاقها، معتبرا أنها تقوم، لا بشخصه فحسب، بل أيضا تقوم بأعماله التدبيرية؛ وكلما ارتقى في مراتب هذه الأعمال، زاد ظنه بأن أرقاها أحق بالسيادة من غيرها كما لو أنه، بتقلُّبه في أعمال التدبير، إنما يتقلب في مراتب السيادة، بالإضافة إلى السيادة التي يختص بها شخصه.

ج. أن أشكال التسيّد، وإن اختلفت فيما بينها، يبقى أن الأصل فيها هو تسيّد الفرد؛ فالأزمنة القديمة لم تشهد إلا تسيّد الأفراد؛ أما الأزمنة الحديثة، وإن كانت قد عرفت تسيّد المؤسسات، فإن هذه المؤسسات ما لبثت أن آلت إلى أيدي الأفراد، فانتزعوا تسيّدها أو تماهوا معها، حتى إن التاريخ الإنساني لم يشهد ما شهده القرن العشرين من بلوغ تسيّد الأفراد غايته، متمثلة في «التسيُّد المحيط» (أو الشمولي)؛ ولا غرابة في ذلك، لأن الإنسان الحديث الذي ادّعى الاستغناء عن الإله الذي يحيط بكل شيء، أراد أن ينقل كمال الإحاطة الإلهية إليه، فاقترف من أفعال الظلم والفساد ما صار به أسفل السافلين كأنَّ مَن ادَّعى الربوبية لا يَلقى جزاءً إلا أقصى الدونية؛ لذلك، يبدو أن المنظرين السياسيين الذين ردُّوا تسيُّد الدولة إلى تسيّد الأفراد أصابوا كبد الحقيقة؛ فقد اعتبر بعضهم أن الدولة اغتصبت تسيّد الفرد، فينبغي استرداد المغصوب؛ واعتبر آخرون أن الفرد أحقُّ بالتسيد من الدولة، فينبغي انتزاعه منها؛ وسواء كان المطلوب استردادَ المغصوب أو انتزاعَ المستحَقّ، فإن مآل ذلك هو إزالة كيان الدولة؛ ولكنهم أخطأوا خطأ كبيرا حين زكّوا تسيُّد الأفراد، زاعمين أنه يخلو من أسباب القهر والظلم التي ينطوي عليها تسيّد الدولة؛ وليس الأمر كذلك، لأن التسيد، من حيث هو كذلك ـ أي بِصَرف النظر عن نسبته إلى الدولة أو الفرد ـ لا يوجد إلا مع وجود ميول إلى الاستعباد؛ ولا خلاف في أنه لا ظلم للإنسان أعظم من الاستعباد.

د. أن تسيُّد الفرد تعبُّد للذات؛ ذلك أن التغييب الذي يُمارسه الفرد ينقله من التعبد لله إلى التعبد لغيره، أي للطاغوت؛ وعلى قدر درجته في التسيد، يكون التغييب؛ وعلى قدر درجته في التغييب، يكون هذا التعبد؛ ولا يزال يمارس التغييب، متطلِّعا إلى مزيد التسيد، وتُزيَّن له أعماله وتصرّفاته، موغلا في تعبُّده لها، حتى إذا بدت له أنها بلغت غاية الكمال والجلال، نَسب هذا الكمال والجلال إلى ذاته، فتعبّد لها، متخذا من نفسه إلها واحدا لا يُشرك معه غيرَه كما في حال المتسيّد الذي ينزل رتبة التأله المتوحد، بحيث يصح أن نقول إن الحاكم المتسيّد هو طاغوتُ نفسه قبل أن يكون طاغوتا لمحكوميه؛ ولما كان التغييب في التسيد المحكم ـ كما اتضح أعلاه ـ أشدَّ وأظهر منه في التسيُّد المشتبه، وجب أن يكون الإنسان الحديث أكثر تعبُّدا لذاته من الإنسان القديم؛ بل قد تكون الخاصية التي تُمَيز الفرد الحداثي، على وجه العموم، هو عبادته لذاته، وذلك لأن الحداثة قامت، في الأصل، على مبدإ السيادة.

يترتب على ما تقدم أنه لا خروج من التعبد للذات إلا بالخروج من التغييب، ولا خروج من التغييب إلا بالخروج من التسيّد؛ ولما كان المطلوب هنا هو الانتقال من التدبير الذي يقوم على التغييب إلى التدبير الذي يقوم على التشهيد، تعيّن العمل على التجرد من التسيد؛ فالسؤال الفاصل الذي يواجهنا الآن هو كيف يتخلص الفرد من طلب التسيد؟

2. طرق الخروج من التسيد

لقد اتضح في الفصل الثالث كيف أن الأصل في التسيُّد هو النسبة، وأن الأصل في النسبة هو وجود «الأنا» أو «النفس»؛ ذلك أن الفرد لا يكاد يستشعر وجود «أناه»، حتى يأخذ في نسبة الأشياء إليها، ولا يزال يَنْسُب إليها ما يَنسُب، حتى يتولَّد فيه الشعور بأنه **يَمْلك** ما نَسب إليها؛ ولا يزال هذا الشعور بالمِلك، بدوره، يتقوَّى لديه، حتى يتحقق **بالسيادة** على هذا الذي نسَب إلى نفسه، متصرّفا فيه على هواه؛ ومادام الفرد يصدر في أفعاله عن «أناه»، فإن هذا الشعور بالتسيُّد لا يبارحه في أي مجال من مجالات حياته، أسرة كان أو اقتصادا أو

معرفة أو غيرها؛ وبهذا، يكون تسيُّد الفرد في أي مجال هو عبارة عن **الطريق الذي تتعامل به نفسه مع هذا المجال**؛ ولما كان التدبير الذي يتحدَّد به العمل السياسي أبرزَ وجه لهذا التعامل، ظهر **أن «التدبير السياسي» ــ أو قل «التسيُّس» ــ و«التسيُّد» فعلان متلازمان؛ فلا تسيُّد بغير تسيُّس، ولا تسيُّس بغير تسيُّد**[31]؛ فيلزم **أن الخروج من أحدهما هو الخروج من الآخر، وأن نهايته هي نهايته**؛ ولما كان الأصل في التسيُّد هو تجليات النفس، ظهر أن الوسيلة التي توصّل إلى الخروج من التسيّد إنما هي **التغلب على هذه التجليات النفسية**؛ فلننظر الآن كيف يمكن للفرد أن يتغلب على تجلّيات النفس، على قوة ملازمتها له.

2 . 1. طرق القول للخروج من التسيُّد؛ إن أوَّل ما يُمكن تقريره هو أن **مسالك القول** لا توصّل إلى الخروج من التسيُّد، حتى ولو كانت معدودة في أرقاها؛ ومعلوم أن أرقى هذه المسالك يتمثل في «القول الحواري»؛ ولعل أفضل المجالات التي تسلك طريق الحوار في مسألة التسيد هي: «مجال التدبير الديمقراطي» و«مجال التحليل النفسي»؛ فلنوضح كيف أن هذين المجالين لا يفيان بالغرض المطلوب ولو أنهما يتفاوتان في طريقة ممارستهما للحوار، إذ «الحوار الديمقراطي» يدور في جلسات عامة تجمع بين كافة ممثلي الشعب، مع وجود التساوي بينهم في حق إبداء الرأي، بينما يدور الثاني في جلسات خاصة تقتصر على فردين هما: الطبيب والمريض، مع وجود التفاوت في تعاطي التحليل.

2 . 1 . 1. الحوار الديمقراطي والتسيد؛ معلوم أن الديمقراطية تُفاخر أنظمة الحكم الأخرى بممارستها للحوار في قضايا الشأن العام على أوسع نطاق، حتى اختصت بوصف «النظام الحواري»؛ ليس من شك أن النظام «الديمقراطي»، بقدر ما يحرص على حفظ الحوار بين مُمثِّلي الشعب في القضايا العامة، لا يفتأ

---

(31) انظر الفصل الأول؛ فقد وضحنا فيه كيف أن العمل السياسي والعمل الديني ليسا دائرتين مستقلتين من دوائر الحياة، وإنما هما طريقان متقابلان لتدبير الشؤون في كل دائرة من هذه الدوائر.

يستشكل ممارسة السلطة من هذا الجانب أو ذاك، بل قد يتجاوز هذا الاستشكال غير المباشر إلى إدارة الحوار العام على هذه الممارسة نفسها، إن شروطا أو حدودا أو كيفيات أو آليات، لاسيما وأن هذا النظام قام، في الأصل، على مبادئ تدبيرية تتغيًّا ضبط ممارسة السلطة والحد من سوء استعمالها كـ «مبدإ الفصل بين السُّلَط الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية» و«مبدإ الانتخابات المنتظمة» و«مبدإ تعدُّد الأحزاب» و«سلطة القانون» و«حقوق الإنسان».

لكن الملاحظ هو أن هذا النظام لا يرتقي بهذا الحوار بشأن السلطة درجة أعلى تجعل منه، حقيقةً، حوارا جذريا، وهي أن يفتح باب النقاش حول **البواعث والعلل** التي تدعو الفاعلين السياسيين إلى الاشتغال بالسلطة، ناهيك عن رأس هذه البواعث والعلل الذي هو «**حب السلطة**» (أو قل «**حب التسيد**»)؛ وواضح أن هذا الباعث الأصلي أوْلى بالمناقشة والمدارسة من غيره، لكونه الأساس الذي تنبني عليه صروح الممارسة السياسية؛ فمن هذا الذي يمارس السياسة، على مقتضاها الحديث، ولا يسكن هذا الحب قلبَه! بل لا يبعد أن تكون «الديمقراطية»، بموجب مبدإ «المواطنة الإيجابية» و«آليات المشاركة الفعَّالة»، أحرص الأنظمة على بقاء هذا الحب وانتشاره بين المواطنين وترسيخه في نفوسهم؛ وإنه لمن العجب، حقا، أن يَضرب أكثرُ الأنظمة تسيّسا صمتا مُطبِقا على داعي التسيُّس؛ لكن هذا العجب لا يلبث أن يزول متى وضعنا في الحسبان المنعطف «الميكيافلي» الذي اتخذته السياسة الحديثة؛ إذ تقرّر فيه الفصل بين «الشأن السياسي» و«الشأن الخُلقي»، وزاد في تكريسه الفصلُ اللاحق بين «الدائرة العامة» (وتدخل فيها الأمور السياسة والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) و«الدائرة الخاصة» (وتدخل فيها الأمور النفسية والخُلُقية والعقدية)؛ والحال أن إدارة الحوار على حبّ السلطة ـ أو حبّ التسيد ـ لا بد أن يثير إشكالات نفسية عويصة ومسائل خُلقية دقيقة، ويدفع إلى اتخاذ مواقف منها والبت فيها بما يُلزِم جميع المواطنين؛ والفاعل الديمقراطي لا يَفرُّ من شيء فراره من معرفة دواخل النفس وبواعث الخُلق؛ إذ حسبه أن يعرف ضوابط التعامل الخارجي مع مواطنيه، بل يكفيه التمكن من قواعد اللعبة السياسية، لكي يُقوّي وضعه في المجتمع، ويضمن

بقاءه في السلطة، لا يبالي إن أدَّى ذلك إلى أن يَخرق قواعد الأخلاق المقرَّرة، مُضفِيا على أطماعه وأغراضه الخفية صبغة المشروعية؛ بل قد تسوّل له نفسه أنه، بهذا الخرق، جليا كان أو خفيا، يستطيع أن يؤسس لأخلاق أحدث وأنفع للمجتمع لم يُسبق إليها، مزيّنا لنفسه سوء عمله.

وعلى الجملة، فإن الحوار، في الديمقراطية، لا يتعلق مطلقا بأصلها الذي هو «حب السلطة»، وإنما يتعلق بما تفرّع على هذا الأصل من ممارسات ومؤسسات تدبيرية؛ وما لم تتدارك «الديمقراطية» هذا المسكوت عنه، وتقطع هذا الصمت المريب، فتتدارس الأسباب الخفية للتسلط التي تضرب بجذورها في النفس البشرية، فإنها تبقى هشَّة البنيان ومهتزة الأركان؛ والشاهد على ذلك خروج «التسيد المحيط» (أو قل الشمولي) مِن رَحمها[32]؛ ولا يمكن أن يتخذ هذا التدارك صورة الآليات الأساسية التي وضعتها لمراقبة ممارسة السلطة، نظرا لأن هذه الآليات لا تضبط إلا ظاهر الممارسة التسلطية، ولا تَحُدُّ من طلب السلطة، بل إنها، على العكس من ذلك، تُنهض الهمة إليه، حتى تغدو السلطة مطلوبة لذاتها، لاسيما وأن هذه الآليات تسعى إلى أن يتفرَّق التسيد بين المواطنين المؤهَّلين وإلى أن يكون دُولة بينهم، حتى لا يتجمع عند طائفة منهم أو يبقى في يدها إلى أجل غير مُسمًّى، ولو أنها تتقيد، في كل تداول للسلطة، بمبدإ تسيُّد الأغلبية.

ورب قائل يقول إن «الديمقراطية» تقوم على «مبدإ الاعتراض»؛ وبمقتضاه، يحق لكل مواطن أن يعترض على الإجراءات والقرارات التي تُلحق به أي ضرر أو ظلم، حتى ولو دارت عليها المناقشة العامة واتخذتها الأغلبية الساحقة؛ فليس يحفظ الديمقراطية من الوقوع في استبداد الأغلبية إلا وجود هذا المبدإ[33]؛ وهكذا، يكون الاعتراض عنصر تصحيح وتحريك لهذا النظام، وعامل تطوير لعلاقات السلطة فيه؛ ومتى صحَّ هذا، صحَّ معه أيضا أن آلية

(32) نحو «النازية» و«الفاشية».

(33) انظر ما ذكره المؤرخ الفرنسي «توكوفيل» عن استبداد الأغلبية في كتابه:
Charles Alexis TOCQUEVILLE : **De la démocratie en Amérique** (1835-1840).

الاعتراض يمكن أن تنفع في الإخراج من التسيد، وإلا فلا أقلَّ من أنها تُخفّف الرغبة فيه أو حتى تجتثها متى اقتدرت على كشف جوانب القهر فيه؛ الجواب عن هذا من وجوه:

أ. أن الاعتراض الديمقراطي، حتى ولو اتسع نطاقه، فإن له حدا معلوما، وهو أنه ينبغي أن لا يَرِد الاعتراض على بناء النظام نفسه، ولا على مؤسسات التدبير، أي ينبغي أن يكون اعتراضا من داخل النظام وبواسطة مؤسساته، بحيث لا يضرُّ بطريقته في ممارسة التسيّد.

ب. أن مبدأ الاعتراض، في «الديمقراطية»، يقترن بمبدإ تداول السلطة؛ ووجود هذا الاقتران يجعل الفاعل السياسي يتقلب بين معترض على ممارسة السلطة منتقد لها وبين ماسِك لزمامها متمسِّك بها، بحيث معارضةُ اليوم قد تصبح حكّامَ الغد، وأقليةُ الحاضر قد تصير أغلبية المستقبل، والعكس بالعكس.

ج. لئن كان الاعتراض الديمقراطي، في مدافعتة للضرر وللظلم، يقاوم هيمنة السلطة القائمة، فإنه يعمل، في ذات الوقت، على نشوء سلطة تضادُّ هذه السلطة، حتى لو لم يكن الغرض من ورائه هو الوصول إلى الحكم، بل كان يقتصر على تقويم اعوجاجاتها لا يتعداها؛ يلزم من هذا، أن الاعتراض على التسيد، في «الديقراطية»، هو، بدوره، تسيُّد ظاهر، إلا أنه ليس **تسيُّدا نقيضا** يروم هدم بنيانها كليا، وإنما **تسيد ضد** يسعى إلى تغييرها جزئيا.

2.1.2. القول التحليلي والتسيد؛ لقد بلغ رجال التحليل النفسي من قوة اهتمامهم بالقول في علاج الاضطرابات والآلام النفسية أن أطلقوا على تقنيتهم اسم «المعالجة بواسطة القول»[34]؛ ولم يزدادوا مع تطور أبحاثهم إلا يقينا بأن للغة، بنيات ودوالاً، دورا في تحديد علاقات الفرد بكيانه النفسي، نافذة إلى أبعد أغواره التي لا يشعر بها، بحيث تصير أقواله هي الواسطة التي توصّل إلى لاشعوره[35]؛ والطريقة التي يؤثرون اتّباعَها على غيرها، في هذا الاستكشاف

(34) المقابل الإنجليزي: "Talking cure"

(35) من أقوال عالم التحليل النفسي الفرنسي «جاك لاكان» ("Jacques LACAN"):

القولي، هي ما أسموه بـ«التداعي الحر»، حيث يتعين على المريض المُلقَى على أريكة أن يقول كل ما يخطر بباله من ذكريات وأحلام وتخيّلات دون أن يمارس أية رقابة على نفسه، فضلا عما قد يصدر عنه من هفوات اللسان وسقطات الألفاظ ومُلَح الكلام؛ ومن خلال هذه الأقوال المرسلة التي تحمل رغبات مكبوتة، يستطيع رجلُ التحليل أن يتبين أعراض مرضه، كاشفا عن دواخله، ومعينا له على تجاوز عقبات نفسه، حتى إذا تجاوزها، تأتَّى له أن يدرك البواعث التي أدَّت إلى عِلَّته، مسترجعا توازنه النفسي.

وهكذا، فإن التحليل النفسي يتعاطى سبر أغوار النفس، مبيّنا كيف تتفاعل فيها طبقات ثلاث على الأقل هي: طبقة «الهو»، وهي مجموعة الدوافع الغريزية والميول الدفينة التي يتحكم فيها مبدأ اللذة، والتي تُشكّل «المكبوت النفسي»؛ وطبقة «الأنا الأعلى»، وهي مجموعة النواهي والزواجر التي تَرِدُ على الفرد من المحيط الخارجي، والتي تُشكّل «الضمير الأخلاقي»؛ وأخيرا طبقة «الأنا»، وهي الذات التي تتولّى رفع أسباب التنازع بين الغرائز الداخلية التي يُمثّلها المكبوت النفسي وبين المطالب الخارجية التي يُمثّلها الضمير الأخلاقي.

ولما كان التحليل النفسي يستكشف اللاشعور الذي يتشكّل مع الإحباطات الأولى التي يتعرض لها الوليد، انصبَّ اهتمام التحليل النفسي بالأساس على علاقة التسيُّد في صورها الأولى التي تختلف باختلاف الأطوار التي يتقلب فيها الولد، كل صورة منها تكاد تكون ردّا على إحدى صور التسيد التي يواجهها في محيطه الخارجي؛ إذ يقابل سلطةَ أمه الكلية عليه بسلطة طلباته عليها، ويقابل امتناعها عن الاستجابة لبعض طلباته بالتماهي معها، محاكيا امتناعها؛ وما أن يستوي طفلا، حتى يقابل سلطة أبيه بالتعلق بأمه والغيرة من أبيه إذا كان ذكرا أو العكس إذا كان أنثى(36)؛ ويقابل «الأنا الأعلى» الخارجي بأناه المثالي الداخلي الذي يرتبط بحبه لذاته؛ أما في سنّ الرشد، فقد يقوَى على قمع دافع العدوان

= «اللاشعور مبني بناء اللغة»: "l'inconscient est structuré comme un langage"؛
وأيضا: «اللغة شرط اللاشعور»: "le langage est la condition de l'inconscient".

(36) وهو ما عرِف بـ«عقدة أوديبوس» و«عقدة إلكترا» (مع يونغ).

والتغلب على الغرائز[37] أو يتعاطى التعويض عن النقص العضوي الذي يكابده أو يباشر التماهي مع الرجال العظام أو يشترط، في الوفاء بحاجة غيره من الحب، تمام تبعيته له[38].

بعد هذا الذي ذكرنا عن الحوار التحليلي، يبقى أن نبدي بصدده بعض الملاحظات التي تبيّن كيف يقصر عن إخراج التسيد من نفس الإنسان، وهي كالتالي:

أولاها، أن التحليل النفسي، ولو أنه لم يتوسَّع في التسيد السياسي ولم يَخصَّه بأبحاث مستقلة منذ بدايته، ولا، بالأولى، كرّس جهوده لعلاج سياسيين مُحبَطين كبَتوا شهوتهم للسلطة، فإن ميزته البارزة هو أنه يبحث عن أسباب التسيد في خفايا النفس البشرية، وليس في المظاهر الخارجية للسلوك؛ ولئن كانت نظريتنا الفلسفية تقول، هي الأخرى، بالأصل النفسي للتسيد، فإن الفرق بينها وبين النظرية التحليلية لا غبار عليه، حيث إن العلاقة بين التسيد والنفس تقوم، عندنا، على «نسبة الأشياء»، إذ أن خاصية النفس أن تَنسب الأشياء إلى ذاتها، ولا تزال تتغلغل في هذه النسبة، حتى تتسيّد، في حين أن هذه العلاقة تقوم عند التحليليين على «كبت الدوافع»[39]، و«الدافع» عبارة عن إثارة عضوية يتولى الجهاز النفسي تَمثُّلَها وتحمُّلها.

والثانية، أن تناول التحليل النفسي لأشكال التسيد لم يكن مستقلا، بل ارتبط بتناوله لأشكال الاستعباد؛ ولما كان منصبا على أطوار العلاقة بين الولد ووالديه، فقد ركَّز على وجوه تبعية الولد لوالديه وردود فعله على هذه التبعية؛ فقد يضطر الولد إلى التعبّد لأحدهما، مغلوبا على أمره، أو يَطلب تسيّدا مثل تسيّده، منتقما لنفسه، أو يختار، عن طواعية، التعبد لأحدهما، معجبا بشخصيته

(37) انظر:

Sigmund FREUD : **l'avenir d'une illusion**, pp. 10-11.

(38) انظر:

Jacqueline Russ, **Les théories du pouvoir**, pp. 275-289.

(39) المقابل الأجنبي للدافع هو: "Pulsion".

أو متمسكا بحبه، بل قد يجمع بين التسيد والتعبّد في شخصه، فيرى نفسه متسيّدا في أحدهما ومتعبِّدا في الآخر؛ ولم يكتف هذا التناول التحليلي باختزال أشكال التسيد والتعبّد في صُور العلاقة القائمة بين الابن وأبويه، بل اختزل الأصل في أغلب هذه الأشكال في صورة الأب المتسلط التي تمثلها عقدة «أوديبوس»؛ ولعل هذا الاختزال المزدوج هو الذي أدَّى ببعض التحليلين إلى أن يوسّعوا مجالهم النفساني، ويُثروه بالدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مستطلعين لأشكال وأسباب أخرى للتسيد والتعبّد(40).

والثالثة، أن التحليل النفسي يبين، بما لا يدع مجالا للشك، كيف أن الحياة النفسية في غاية التعقيد والخفاء، حتى إن أحد رجاله ـ وهو الفيلسوف الفرنسي ذو الأصل اليوناني «كورنيلوس كاستورياديس»(41) ـ وجد أن التفاريق المفهومية المعهودة التي يُتوسَّل بها في تحليلها لا يمكن أن تفي بهذا الغرض(42)، ورأى في «النفس» مصدرا **لتخيلات جذرية**، أي تخيلات من إبداعها الخاص، لا علاقة لها بصور الواقع ولا برموز اللغة، ولا يمكن أن تنطبق عليها مقولاتهما؛ بل ذهب إلى أبعد من هذا، فافترض أن للنفس البشرية **حالة وحدةٍ أصلية** هي عبارة عن حالة لا تَميُّز فيها بين الذات والآخر، ولا بين الوجدانات والتصورات والرغبات، وإنما تختص بكونها جهدا متصلا للبقاء في هذا الوجود، لا كبت معها، بل هي طور دون الكبت(43)؛ ورأيْنا أن في هذا التصور العجيب للنفس دلالة واضحة على أن «كاستورياديس» استشعر وجود حياة باطنية أخرى متميزة عن تلك التي اصطُلح عليها باسم «الحياة النفسية»؛ وهذه الحياة الباطنية المتميّزة هي بالذات تلك التي أطلقنا عليها اسم «الروح»، وقابلنا بينها وبين النفس، وجعلنا قوامها «الفطرة»، بينما جعلنا «النسبة» قوام

---

(40) انظر الدراسات التي قام بها «إريك فروم» (Eric Fromm).

(41) Cornelius CASTORIADIS

(42) مثل التفريق بين التصور والعاطفة والقصد، انظر:

Cornelius CASTORIADIS : **l'institution imaginaire**, pp. 400-492.

(43) انظر:

Cornelius Castoriadis : **Figures du pensable**, p. 239 sq.

النفس؛ ومما يؤكد تفطُّن «كاستورياديس» للصبغة الروحية لهذه الحياة أنه جمع بينها وبين التجربة الصوفية، في حين فصل بينها وبين الحياة المجتمعية.

والرابعة، أن التحليل النفسي يولي الشهوة الجنسية مكانة متفرّدة منذ أن وضع أسسه «سيغموند فرويد»، حتى كاد أن يجعل منها القاعدة الأساسية التي تنبني عليها الحياة الإنسانية في مجملها؛ إذ يسلّم بأن قمع الدوافع الجنسية يتسبّب في مرض العُصاب، وأن الذَّكَر يعاني من الخوف من الإخصاء، وأن الأُنثى تعاني من الحاجة إلى القضيب؛ كما يسلّم بأن الولد، إن كان ذكرا، عشِقَ أمَّه وكَرِه أباه، وإن كان أنثى، عَشِق أباه وكره أمه، ناهيك عن عقدة «أوديبوس» التي هي صيغة متشددة لهذه المسلمة الأخيرة، إذ تتحدد بكونها رغبة الطفل اللاشعورية في أن يغتصب أمه ويقتل أباه، مرتكبا جريمتين ليس أعظم منهما بعد الإشراك بالله، وهما: «زنا المحارم» و«قتل الأرحام».

ولا يخفى ما في هذه المسلَّمات التحليلية من غلوّ وشذوذ لو عَمل الناس بمقتضياتها في حياتهم، لأفسدوا أعراضهم وقطعوا أرحامهم، بل لخرجوا من الإنسانية ونزلوا رتبة البهيمية؛ والحقيقة أن الإنسان ليس متوحّد البنية في داخله كما يصوّره التحليل النفسي، وإنما مزدوج البنية(44)؛ فكما أنه يَملك **غريزة جسدية** تنشئ شهواته المادية التي تشدّه إلى العالم المرئي، فكذلك يملك **فطرة روحية** تنشئ أشواقه المعنوية التي تصله بالعالم الغيبي؛ فإذا كان التحليليون قد فاقوا غيرهم في التحقُّق بوجود الغريزة الجسدية، متخذة أجلى صورها في «شهوة الجنس»، فإنه لا يَحق لهم مطلقا أن يَرُدُّوا كلية الإنسان إلى هذه الشهوة لإقرار كثير منهم بوجود هذه الأشواق المعنوية؛ ولا يقال إن إقرارهم بذلك لم يمنعهم من أن يجعلوا من هذه الأشواق مجرد مشاعر مستحصَلة من شهوة الجنس بواسطة ما يسمونه بـ«**الإعلاء**»، لأنا نقول بأن وجود هذه الأشواق يورّث المسلك المضادّ نفس المشروعية المنهجية التي نسبوها إلى مسلكهم، بحيث يحق لنا أن نجعل «الشوق المعنوي»، متخذا أجلَّ صوره في «حب الله»، هو الأصل

(44) لترجع إلى مبدإ ازدواج البنية الإنسانية المذكور في مطلع الفصل الرابع.

في الحياة الإنسانية، ونجعل «شهوة الجنس» «**حطّا**» لهذا الشوق السَّني؛ ولكن الأمر أعقد من التساوي في المشروعية، فلا إعلاء ولا حطَّ إلا بين شيئين من جنس واحد، أحدهما أدنى والآخر أعلى، بينما «حب الله» و«حب الجنس» جنسان متباينان، لا يصحُّ اجتماعهما مطلقا، فيستلزم الانتقالُ من أحدهما إلى الآخر حدوث **تحوُّل جذري** في النفس، لا تقدر عليه المعالجة بالقول كتلك التي يتبعها التحليل النفسي، بل لا بد من المعالجة بالفعل كما سنوضحه الآن.

والخامسة، أن القول التحليلي لا يمكن أن يحقّق الخروج من التسيد؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن علاقات التسيد والتعبد هي، عند التحليليين، علاقات تتحكم في تصرفات الفرد الظاهرة من حيث لا يشعر؛ إذ يجوز أن يكون متسيدا أو متعبّدا وهو لا يعلم؛ وحتى إذا نجح التحليلي المعالِج في أن يجعل المريض النفساني يشعُر بالدوافع المكبوتة لتسيُّده أو تعبّده، فإنه لا يهدف إلى أن يخلِّصه من هذا أو ذاك، وإنما أن يرفع أسباب التصادم بين شعوره ولا شعوره، حتى يذهب عنه ألمه الداخلي ويعود إليه توازنه النفسي؛ وهكذا، فالتسيد ـ أو التعبد ـ مُقلق وغير سَوِّي ما بقي غير مشعور به، ومُطَمئن وسَوّي ما حصل تمام الشعور به وانبنى على سلوك إرادي وعقلي، فلا داعي إلى الخُروج منه.

ب. أن القول التحليلي ينبني على التسليم بأن الفرد لا يملك أمْر نفسه، ولا هو، بالأحْرى، يستحق أن يكون سيّدها المطلق؛ بل العكس هو الصحيح، فالنفس هي التي تَملك صاحبها وتَسوده في الأصل؛ أما هو، فإنه لا يَملك من تصرفاته الظاهرة إلا بقدر ما يحصّل من الوعي بدواعيها الباطنة، بحيث يكون مِلكُه لنفسه على قدر هذا الوعي، لا يزيد عنه؛ وعلى هذا، فإن التسيد الذي يشتغل التحليلي بمعالجته، عن طريق الجلسات القولية التي تتكرر، مستغرقةً سنوات عدة، ليس هو تسيّد الفرد على نفسه أو على غيره، وإنما هو التسيد غير المشعور به الذي تمارسه النفس عليه، حتى إذا خرج من لاشعوره إلى شعوره، اعتُبِر تسيّدا صِحيا ومشروعا.

ج. أن التحليلي، على فرض أنه أفلح في أن يُخرج الفرد من تسيُّد النفس

عليه، لا يمكنه أن يفلح في إخراجه من التسيد، بل، على العكس من ذلك، قد يُقرُّه عليه مادام قد حصَّل الوعي بما تفعل به دوافعه المكبوتة؛ ومردُّ ذلك إلى أن المعالِج يحتاج، في الوصول إلى هذا الغرض، إلى أن **يُخرِج الفرد من النفس** ذاتها، وليس من فعلها؛ والحال أن هذا الإخراج من النفس متعذر عليه لسببين رئيسيين: **أحدهما** أن العلاج التحليلي يدور في فلك النفس لا يَخرج منه مطلقا؛ وإخراج المعالج للمريض من تسيّد النفس عليه لا يعني سوى أنه أخرجه من طبقة نفسية معينة إلى طبقة نفسية أخرى يعي فيها من دواعيه ما لم يكن يعيه؛ مِن ثَمَّ، يُصبح مدلول «تسيّد الفرد على نفسه» هو أنه عبارة عن تسيُّد نفسه الواعية على نفسه غير الواعية؛ فيَلزم أن النفس كانت وما زالت هي المتسيدة؛ **والسبب الثاني**، أن الخروج من النفس لا يكون إلا بالخروج إلى حقيقة وجودية تعلو عليها وتسدُّ مسدّها في تحديد ماهية الإنسان؛ وليست هذه الحقيقة العليا إلا الروح؛ والتحليليون يأبون كليا الخروج إلى الروح، وحتى لَمّا تفطَّن بعضهم إلى إمكان وجود **قوة دافقة** داخل الإنسان سابقة حتى على علاقته الأولى بأمه[45]، لم يكن لِيقع في خلَدهم أن يسندوا إليها وضعا غير وضع النفس في أصلها طالما أنهم محجوبون عن غيب الأرواح بغيب الأرحام؛ فأقصى ما تدركه عقولهم المجرّدة هو أن للأجنة نفوسا تُحييها، لا أرواحا تُرقّيها.

مما تقدم، نخلص إلى أن الأصل في حب التسيد هو النفس، وأن خروج الفرد من هذا الحب هو، في ذات الوقت، خروج من «حب التسيُّس»، وأن هذا الخروج لا سبيل إلى تحصيله بواسطة القول وحده؛ فقد وضَّحنا كيف أن القول الذي اختص بالتركيز على جانب التسيُّس من التسيد، وهو «الحوار الديقراطي»، لا يَسأل مطلقا عن البواعث النفسية التي تدعو إلى التسيد، بل يسعى، بحكم مبادئ المساواة والمشاركة التي يقوم عليها، إلى تعميم حب التسيد وبثه في قلوب كافة المواطنين؛ ولا تزيد اعتراضات الأقلية على الكيفيات التي تمارس

(45) انظر:

Cornelius CASTORIADIS : **Figures du pensable**, p. 200.

بها الأغلبية السلطة إلا ترسيخا للتسيّد في المجتمع الديمقراطي، لأنها لا تعدو كونها **مقارعةَ ملامح تسيُّد قائم بطلائع تسيُّد قادم**؛ كما وضّحنا كيف أن القول الذي اختص بالتركيز على جانب النفس من التسيد، وهو «الحوار التحليلي»، وإن قام بما لم يقم به الحوار الديمقراطي، حيث إنه بحث في الأصل النفسي لحب التسيد، حتى جعل أسبابه موصولة بشهوة الجنس، فإنه لم يتعاطَ اجتثاث جذور هذا الحب من النفس، مكتفيا بأن يُحصِّل الفرد الوعي بآثاره في تصرُّفاته المختلة، متجاوزا التصادم بين دوافعه الداخلية المكبوتة والموانع الخارجية المفروضة؛ وأنىَّ له أن يتوصّل إلى اجتثاث هذا الحب وقد قرّر أن يلزم دائرة النفس لا يتعداها! والحال أنه لا قدرة على اجتثاثه إلا بكسر هذه الدائرة التي لا تشاهِد إلا عالم الشهوات، وطلبِ دائرة أسمى تشاهِد عالم الأشواق؛ فإذا كانت «الشهوة» لغة النفس، فإن «الشوق» هو لغة الروح.

متى سلَّمنا بضرورة انتزاع حبِّ التسيد من الفرد ـ أي حبّ التسيُّس على مقتضاه التغييبي ـ وتبيّن لنا أن القول المجرَّد، مُمثَّلا في «القول الديمقراطي» و«القول التحليلي»، لا يفيد في تحصيل هذا الانتزاع الضروري، لزم أن نلجأ إلى **الفعل المشخَّص** لانتزاع هذا الحب الذي أَحَدُ أخطاره الإيقاع في التعبّد لغير الله.

2.2. طرق العمل للخروج من التسيُّد؛ ليس كل فِعل من الأفعال يقدر على النهوض بهذه المهمة الوجودية، وإلا كانت بعض الأفعال التي تدخل في نطاق الأعمال الإنسانية أو الألعاب الرياضية أو في نطاق «العلاج النفسي» أو فيما يسمى بـ«التنمية الشخصية» قادرة على أن تفي بهذا النهوض؛ لكن هيهات هيهات! فهذه الأفعال تعيد بناء علاقة الفاعلين بالعالم المرئي على أساس أنه محيطهم الذي يستوعب كامل وجودهم، في حين أن الحاجة تدعو إلى بناء هذه العلاقة على أساس أن اتساع الوجود الإنساني يتعدّى هذا العالم الضيّق كما تقرَّر في المسلمة الأولى التي أخذنا بها، وهي «أن الوجود الإنساني وجود متعدٍّ غير قاصر».

1.2.2. خصائص العمل التزكوي؛ لا بد إذن أن تكون الأفعال المطلوبة

من جنس ما نسميه بـ«**العمل الجذري**»؛ وقد نحصي للعمل الجذري الخصائص الآتية:

- أنه **عمل عمقي، لا سطحي**؛ لا يقتصر هذا العمل على التأثير في ظاهر الفرد، مهما اتسع نطاق هذا الظاهر وتأكَّد عيانه، بل تنفُذ آثار هذا العمل إلى باطن الفرد، بل إلى باطن باطنه، حتى تبلغ غايته متى تَمَّ القيام به على شرائطه؛ وليس يلزم من ذلك أنه عمل داخلي خالص لا يُرى له أثر في الخارج كالتفكُّر، وإنما أنه عَمَل، متى تَحرَّكت به الجوارح الظاهرة، كانت آثار هذا التحريك نافذة إلى أعماق الكيان.

- أنه **عمل كلي، لا جزئي**؛ لا ينحصر هذا العمل في بعض أجزاء الفرد، بل يتسع ليشمل ذاته كاملة غير منقوصة؛ ولا يعني هذا أنه يحرّك كل أعضاء الفرد وجوارحه مرة واحدة، وإنما يجعلها تتداعى بالمدد والسند فيما بينها متى قام به بعضها؛ ولا أنه يستنفر كل قدرات الفرد وملكاته دفعة واحدة، وإنما يجعلها تتداعى باليقظة والشعور فيما بينها متى قام به بعضها، بحيث يؤدي هذا العمل إلى تكامل مكوِّنات الفرد وتفاعلها فيما بينهما، إمدادا واستمدادا، على اعتبار أن ماهية الإنسان ذات لا تتفرّق وكُلٌّ لا يتبعَّض.

- أنه **عمل تحويلي، لا تغييري**؛ لا يهدف هذا العمل إلى مُجرَّد إحداث تبدُّل في سلوك الفرد، أيا كان الجانب الذي تعلَّق به هذا التبدل من جوانبه المتعددة، وإنما يسعى إلى أن يَحصُل التبدل في الجوانب الجوهرية من هذا السلوك، بحيث يستتبع تبدّلَ باقي الجوانب؛ وليس هذا فقط، بل أيضا يتوخى أن يكون تبدّلا إلى الأحسن؛ وهذا يعني أن التغيير الذي يُحدثه هذا العمل يرتقي بالفرد من حال إلى حال أشمل وأفضل منه، بحيث يحوّل حياته تحويلا.

- أنه **عمل تثويري، لا تطويري**؛ لا يكتفي هذا العمل بنقل الفرد من طور إلى طور من صنفه السلوكي يعلوه أو يساويه رتبة، بل إنه يسعى إلى إخراجه من صنفه السلوكي الأصلي إلى صنف سلوكي آخر؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا إن سُلَّم القيم الذي ينضبط به الصنف السلوكي الثاني يكون مضادا لسُلّم القيم الذي ينضبط به الصنف السلوكي الأول، كأنما يقلب سلوكه رأسا على عقب؛ فما

تعوّد أن يرفعه يأخذ في خفضه، وما تعوَّد أن يخفضه يأخذ في رفعه، بحيث يثوّر حياته تثويرا[46].

• أنه **عمل متصل، لا منقطع**؛ ليس لهذا العمل مدة زمنية محددة من حياة الفرد، حتى إذا قضى أجلها انقطع واندثر، وإنما يدوم بدوام هذه الحياة، ولا ينقطع إلا بانقطاعها، حتى ولو بدا أن النتائج المتوخاة منه قد تحقّقت، إن جزءا أو كلا؛ ذلك لأن الأصل في هذا العمل أن يصير **صبغة** للفرد لا تزول عنه، لا مجرّد كلفة تثقل عليه، متحيّنا الفرصة لإبراء الذمة منها؛ بيد أن اتصال هذا العمل لا يفيد مطلقا أن الفرد لا يفرغ منه أبدا، وإنما أنه يأتيه في أوقات منتظمة ومطردة يخلو بعدها لشؤون أخرى، حتى كأن هذه الأوقات تنزل منزلة فصلات تُرتب إيقاع هذه الشؤون، بل تُجدد ملكاته واستعداداته لتدبيرها، إلا أن يكون قد أُشْرِب قلبه بهذا العمل، حتى إنه لا يكاد ينفك عن شعوره، حتى ولو خاض غمار هذا التدبير.

الواقع أن العمل المطلوب لنا ليس أي عمل جذري، وإنما عملا جذريا مخصوصا هو، على وجه التعيين، «**التزكية الروحية**»، أو قل، اختصارا، «**التزكية**»، إذ كل تزكية لا بد أن تكون روحية؛ ولا يقال إن التزكية تضاف أصلا إلى النفس كما في العبارة المقرَّرة: «تزكية النفس»؛ لأنا نقول إن إضافتها إلى النفس ليست إضافة حقيقية، لأنها بمنزلة إضافة الفعل إلى مفعوله، في حين أن إضافتها إلى الروح هي إضافة حقيقية، لأنها بمنزلة إضافة الفعل إلى فاعله، كأنما الصيغة الأصلية والتامّة لقولنا: «تزكية النفس» هي: «تزكية النفس بِتوسّط الروح»، إذ النفس تتوسل بالروح للحصول على تزكيتها؛ أما المفهوم الذي يضاد «التزكية»، وهو «**التدسية**»، فلا بد أن تكون دلالته، هو الآخر، نفسية[47]؛ فإذا كانت التزكية تفيد، لغةً، «الإنماء»، واصطلاحا، «الإصلاح»، والإصلاح لا

---

(46) جاء في الحديث الشريف: «ثوّروا القرآن» و«أثيروا القرآن».

(47) تدبَّر الآيات الكريمة: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن **زَكَّاهَا**، وَقَدْ خَابَ مَن **دَسَّاها**» (الآيات 7-10، سورة **الشمس**).

يكون إلا بحياة الروح، فإن «التدسية» تفيد، لغةً، «الإخفاء»، واصطلاحا، «الإفساد»، والإفساد لا يكون إلا بموت الروح.

لذلك، فإن الخواصّ الخمس المذكورة التي يتحدّد بها العمل الجذري، وإن كانت ضرورية، فإنها لا تكفي في تحديد مفهوم «التزكية»؛ ولكي يستحق العمل الجذري أن يكون تزكية أو قل «عملا تزكويا»، ينبغي أن تقوم به خاصيتان أُخريان، وهما: «التدرج» و«السِّلْم».

• أنه **عمل تدرّجي، لا طَفْري**؛ لا يحمل هذا العملُ الفردَ على أن يأتي بجملة من الممارسات التعبدية دفعة واحدة تبرأ ذمته منها بعد إتيانها، فتحصل، بالتالي، تزكيته في طفرة واحدة، وإنما يبدأ بتكليفه بالقدر الذي تطيقه نفسه من هذه الممارسات ولا تبدي نفورا منه، وهي على رعونتها الأولى، حتى إذا استأنست بهذا القدر وخفّت رعونتها درجة، انتقل به إلى تعبّدات أخرى قد يجد فيها من الخفة والراحة ما لم يكن يجده لسابقتها، حتى إذا ارتقى درجة أعلى في مفارقة شهواته ورذائله، أقْبَل على العمل يستزيد منه علىٰ حسب طاقته وقصده، مترقيا في مراتب تصفية نفسه؛ والسبب في اتخاذ هذا العمل طريق التدرج حقيقتان: إحداهما، **حقيقة وجودية**، وهي أن الإنسان أنشأه الله على الفطرة وألهمه التقوى والفجور، بحيث يتساوى البشر في استعداداتهم لهما؛ والثانية، **حقيقة سلوكية**، وهي أن الإنسان يقبل أن يتزكّى، حتى يصير تقيا شكورا كما يقبل أن يتدسّى، حتى يصير فاجرا كفورا[48]، وأنه كلما زاد الإنسان تزكيةً، نقص تدسيةً؛ والعكس بالعكس، كلما نقص تزكيةً، زاد تدسيةً، بحيث لا يُدرك نهاية التزكية إلا خاصّةٌ من أهل التعبد، وهي فئة النبيّين والمرسلين، ولا يصل نهاية التدسية إلا شرذمة من أهل التسيد، وهي فئة الطغاة المتألهين المتوحّدين.

• أنه **عمل سِلْمي، لا عُنفي**؛ إن العمل التزكوي لا يَقهر الفرد بالقوة ولا يُرغمه على ممارسة معينة، لأن الأصل في هذا العمل هو أن يريد الفرد

(48) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الآية 3، سورة **الإنسان**).

الدخول فيه عن طواعية ويُقبل عليه برضاه، وإلا لن يؤتي ثماره الإصلاحية؛ **فلا إكراه في التزكية** أصلا؛ ثم إن الفرد لا يكاد أن يتغلغل في هذا العمل، حتى تأخذ أسبابُ العنف في نفسه ـ كالغلظة والقسوة والتحاسد والتنافس، فضلا عن حب التسلط ـ في الضعف والاضمحلال، تاركة المجال، على قدرها، لظهور أسباب الطمأنينة واللين والألفة والرحمة؛ لذلك، فإن العمل التزكوي لا يتجنَّب العنف في دعوته فحسب، بل إنه يسعى إلى الإخراج منه، حتى إن السِّلم الحقَّ لا يُدرَك إلا بالتزكية، متى كان السِّلم خُلُقا مرغوبا فيه لذاته، لا أمرا مقهورا عليه كالسِّلم السياسي؛ صحيح أن لفظ «الجهاد» الذي غلب إطلاقه على «محاربة العدو» يُستعمل أيضا بصدد هذا العمل التزكوي كما في قولنا: «جهاد النفس»؛ لكن هذا الاستعمال لا يدل مطلقا على معنى «استخدام القوة المادية»، بل يفيد، بعكس ذلك، معنى «استخدام القوة المعنوية»، ويبدو أن لفظ «المجاهدة» كما في العبارة: «مجاهدة النفس» قد صار إلى الاختصاص بإفادة هذا المدلول السِّلمي.

وربَّ مُعترض يقول إن في الارتياض الذي يقتضيه هذا العمل **إجهادا** ملحوظا أشبه بعنف يمارسه الفرد على بدنه ونفسه؛ والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

أ. أن مطلوب التزكية هو إحداث تَحوُّل في سلوك الفرد؛ ولا تحوّلَ، كائنا ما كان، بغير جهد؛ والجهد إنما هو قدر العمل الضروري الذي يحتمله الفرد للخروج من جمود حاله، والذي إذا نقص منه شيء، تعذّر هذا الخروج بالمرة؛ **فالجهد لا يعدو كونه الحركة الضرورية التي تبعث على تبدُّل الحال**؛ ولما كان التحوُّل السلوكي لا يقع دفعة واحدة، كان الفرد مطالَبا بأن يأتي جهدا بعد جهد، لأن كل حال خرج إليها تدعوه إلى أن يخرج منها، وإلا جمد عليها، فيبقي دون مبتغاه الذي هو تجديد سلوكه؛ وعلى هذا، فإن الادعاء بأن الجهد عنف ادعاء باطل، وإلا خرج لفظ «العنف» إلى الابتذال؛ إذ تغدو كل حركة ضرورية عنفا صريحا، فيكون الوجود كله، وهو حراك كله، مبناه على العنف، وهذا في غاية السخافة.

ب. أن ما يأتيه بعض المترهِّبين من ممارسات هي إلى تعذيب البدن أقرب منه إلى ترويضه، فلا ينبغي إيراده تحت مسمى «العمل التزكوي»، ولا إدراجه فيه بصورة من الصور؛ وتوضيح ذلك أن هذه الممارسات المنهِكة أصلها اختبار قدرات الذات، إثباتا لمقام النفس في العالم المرئي؛ وعلامة هذا الإثبات انتحال الكمالات الغيبية وادعاء الصفات الإلهية، في حين أن العمل التزكوي أصله هو الخروج من النفس، استرجاعا للروح التي في العالم الغيبي؛ وعلامة هذا الاسترجاع مشاهدة آثار هذه الكمالات والصفات القُدُسية في العالم المرئي؛ وعليه، فشتان بين «المترهّب» و«المتزكي»، فالأول يطوي بدنه ويَبْسُط نفسه، بينما الثاني يطوي نفسه ويَبْسط روحه.

وهكذا، فبفضل اجتماع هذه الخواص السبع: «العمق» و«الكلية» و«التحويل» و«التثوير» و«الاتصال» و«التدرج» و«السِّلم»، يصبح العمل التزكوي قادرا على أن ينتزع من قلب الفرد حب التسيد الذي وسيلته التسيُّس وأصله التغييب؛ فخاصية «العُمق» تجعله يستبدل بحب التسيد حبا آخر، ومعلوم أنه لا أثر أعمق من أثر الحب؛ وخاصية «الكلية» تُمكّنه من أن يستبدل بالتدبير السياسي تدبيرا يستغرق من أفعال الفرد الظاهرة ما يستغرقه؛ ولا يخفى أنه لا شيء يتسع للذات كلها من فعل التدبير؛ وخاصية «التحويل» تجعل هذا التدبير البديل يستغرق أفعال الفرد الباطنة استغراقه لأفعاله الظاهرة، وتجعل ما ظهر منها يتبع ما بطَن؛ وواضح أنه لا أوسع ولا أحسن من تدبير يجمع بين الظاهر والباطن؛ وخاصية «التثوير» تجعله يستبدل بالتسيد ضدَّه أي التعبّد، وبالتدبير السياسي ضده، أي التدبير الديني؛ ولا يخفى أنه لا أكثر تثويرا من قلب الشيء إلى ضده؛ أما خاصية «الاتصال»، فتَقِي هذه الاستبدالات المتتالية الوقوع في التراخي، بل التوقف؛ ولا شك أنه ليس أضر على التعبّد والتدبير من الانتكاس أو الانقطاع؛ وأما خاصية «التدرج»، فتجعل التعبّد والتدبير مراتب متعدّدة سابقها أدعى لِلاحقها ولاحقُها أرقى من سابقها؛ ولا خلاف في أنه ليس أكثر تثبيتا لهما من التحقق بكل مرتبة فيهما؛ وأما خاصية «السِّلم»، فتجعل الجهود المبذولة في الانتقال في مراتب التعبّد والتدبير جهودا اختيارية لا إكراه معها واسترشادية لا

قمع فيها؛ ولا مراء في أنه لا أحفظ للسّلم ولا أدعى للرّفق من التمسك باختيار الإرادة واستدلال العقل[49].

بإيجاز، إن العمل التزكوي بمقدوره أن يثبِّت في قلب الفرد حب التعبد الذي يتوسل بالتدين وينبني على التشهيد، مُجتثّاً منه حب التسيد الذي يتوسل بالتسيُّس وينبني على التغييب.

بعد أن ظهر أن التزكية، باعتبارها عملاً جذريا متدرجا وسِلْميا، هي القادرة على تخليص الإنسان من حب التسيد السياسي القائم على التغييب، وذلك بأن تورّثه حب التعبد الديني القائم على التشهيد، نشتغل هنا ببيان الركنين الأساسين اللذين تنبني عليهما هذه التزكية في هذا السياق التدبيري، ألا وهما: «حب التعبد» و«ممارسة التشهيد»! على أن نُشبع الكلام في هذا العمل الجذري في لاحق الفصول بحسب ما تقتضيه طبيعة المسائل المطروحة فيها والتي تساير المراتب التي يتقلَّب فيها هذا البحث.

2.2.2. العمل التزكوي وحب التعبّد؛ فقد سلف في الفصل الثاني أن التعبّد معنى من المعاني الغيبية التي أودعها الله فطرة الإنسان عندما سوَّى خَلْقَه ونفخ فيه من روحه؛ ولَمَّا كان الأصل في التعبُّد هو التعبُّد لله وحده، دلّ ذلك

---

(49) أقام الحق سبحانه التزكية مقام الشرط في إدراك الصلاح في الدنيا والفلاح في الآخرة؛ ونسبها تارة إليه تعالى كما جاء في الآية الكريمة 21 من سورة **النور**: «ولولا فضل الله عليكم ورحمته، ما زكى منكم من أحد أبدا»)؛ وتارة إلى رسوله، صلى الله عليه وسلم، إذ هو الذي يأخذ بالأسباب التي تُوصّل إليها (كما جاء في الآية الكريمة 103 من سورة **التوبة**: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم»)؛ وتارة إلى عموم عباده، إذ يُرجَى أن كل واحد منهم يبادر إلى الاشتغال بها، إصلاحا لنفسه (كما في الآية الكريمة 14 من سورة **الأعلى**: «قد أفلح من تزكي»)؛ وليس هنا موضع بسط الكلام في سر هذا الاختلاف في نسبة التزكية؛ وحسبنا أن نقول إن من يباشر التزكية على نفسه، يتبيّن أن هذه النسبة تختلف باختلاف رُتب العقل التي ينزلها في الحكم على هذا الفعل؛ فإن حَكَم عليه انطلاقا من رتبة العقل المجرَّد، فإنه ينسبه إلى نفسه؛ وإن حَكم عليه انطلاقا من رتبة العقل المسدَّد ـ وهي رتبة أعلى ـ فإنه ينسبه إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم؛ وإن حَكم عليه انطلاقا من رتبة العقل المؤيَّد ـ وهي أعلى رتبة من رُتب العقل ـ فإنه ينسبه إلى الحق سبحانه.

على أن بداية الخروج من التسيُّد إنما هو الكَف عن نسبة السيادة إلى الذات، والإقرار بنسبتها لله وتخصيصه بها، بل الإيقان بهذه النسبة؛ ومتى أقرّ الفرد بأن السيادة لله وحده، قاصدا خالص التعبد له، أخذ بالأسباب التي توصّله إلى نَيل حرّيته؛ وبهذا، فإن **الخروج من التسيّد إنما هو دخول في التحرُّر**؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن تسيّد الذات هو تعبُّد للذات قبل أن يكون تعبيدا للغير؛ ذلك أن المتسيِّد لا يحرص على شيء حرصه على قضاء شهواته في التسلط، لأنه يكاد يسوّي بين السلطة والحياة، حتى إنه لا يقبل أن يموت كما لا يقبل أن تزول سلطته، ولا يتصور أن يبقى العالم من بعده من غير وجود سلطته، متألها ومتوحِّدا؛ ولا تزال رغباته تزداد، وحرصه يشتد، حتى يصير عبدا مملوكا لهذه الشهوات وهذا الحرص، لا يملك من إرادته بَقية ولا من عقله مُسكة؛ وهكذا، فإن كُنهَ التسيد هو أنه عبودية للذات ـ أي عبودية للطاغوت؛ وعلى هذا، فإن أيَّ عمل يقاوم هذا التسيد، إن قليلا أو كثيرا، لا بد أن يُسهم، على قدره، في تحرير المتسيّد من رِقّ نفسه، فما بالك بالعمل الجذري الذي هو التزكية!

ب. أن الحاكم المتسيِّد، ولو أنه يستعبد المحكومين في الظاهر، فإنهم يستعبدونه في الباطن؛ فلما كان لا تسيّد لحاكم بدون محكومين يسودهم، كانت حاجته إليهم في سيادته عليهم لا تقِلُّ عن حاجتهم إليه في تدبير شؤونهم، بل قد يكون أحوج إلى وجودهم منهم إلى تدبيره، بل يجوز أن يحتاج إليهم وهم لا يحتاجونه متى أصبحت هذه الحاجة هي غايته ولم تَعُد هذه الغاية هي حاجتهم؛ وقد يبلغ احتياجه إليهم حدَّ الاضطرار إليهم؛ ومعلوم أن كلَّ من اضطُرَّ إليه أُنزل منزلة الإله الذي يُضطرُّ إليه، ومتى اضطُر إليهم تعبَّد لهم كما يُتعبَّد للإله؛ واعتبِر ذلك في أولئك الحكَّام الذين يتَهدَّدهم زوال سلطانهم، فلَكَمْ هم متعبّدون لمن يهدّدهم بذهاب حكمهم! ولا شك أن من بلغ من الاضطرار إلى محكوميه هذا المبلغ لا ينفع في إزالة اضطراره وتحريره من تعبّده للطاغوت، إلا عمَلٌ خالص يُخرجه إلى التعبّد لله وحده، حتى لا يرى اضطراره، ولا احتياجه إلا إليه سبحانه.

ج. أن المتسيد لا يمكن أن يحرّر نفسه بنفسه؛ لو فرضنا جدلا أن المتسيد حصَّل الوعي بأنه متعبّد لذاته ومتعبّد لمحكوميه، وعقد العزم على أن يُحرّر نفسه من هذا التعبُّد المزدوج بنفسه، فليس له من سبيل إلا أن يتخيل أن وسائل هذا التحرّر قائمة في داخله، ويتخيَّل أن القدرة على التوسل بهذه الوسائل بيده وحده؛ وكلا التخيّلين باطل؛ **أولا**، لا يمكن أن تقوم وسائل تحرُّره في داخله، لأن هذا الداخل مستعبَد كلُّه؛ فإذن لا مكان فيه لوجود أي وسيلة تُخرجه من هذا الاستعباد؛ وعلامة هذا الاستعباد الكلي هو ادعاؤه السيادة لنفسه من دون الله؛ وكل من ادّعاها، خُتِم على مداركه، حتى إن أي وسيلة يتخذها، معتقدا أنها تبلّغه مقصده، لا تزيده إلا استعبادا، مَكرا به وجزاء لغروره؛ **وثانيا**، أن مَن لا يملك أسباب تحرُّره، فهو بأن لا يملك القدرة على تعاطيها أجدَر؛ ذلك أن هذه القدرة ليست أحد هذه الأسباب فقط، بل هي الأصل في وجودها، فضلا عن سلامتها؛ فلولا وجود القدرة، لَما وُجدت الأسباب ولا سلامتها؛ فإذن يتعذَّر على المتسيّد أن يظفر بالقدرة على التحرُّر في نفسه، لأنه فاقدٌ لها فقْدَه للأسباب التي تتولَّد منها؛ فلا يبقى إلا أن يطلبها في خارج نفسه المتعبدة للطاغوت، وليس خارجَ هذه النفس الطاغية إلا من له السيادة المطلقة بِحقّ، سبحانه وتعالى.

د. أن الاعتقاد بأن السيادة لله وحده هو الاعتقاد بأنها لا يستحقُّها إلا من اتصف بكمال الإطلاق؛ وكمالُ الإطلاق في الذات الإلهية يستلزم كمال الحرية في الذات الإنسانية؛ ذلك أن التعلق بالمطلق الكامل هو تعلّق بمن لا يَحُدَّه شيء، ولا يُعجزُه شيء، فلا يكون إلا تعلّقا فيه من الحرية والقدرة ما ليس في أي تعلُّق بسواه؛ إذ كل ما عداه مُحدَّد، بل محدود بطبيعته، ومستعجَز، بل عاجز بطبيعته؛ والذي يتعلَّق به، غافلا عن ربه، لا بُدَّ أن يأخذ من حدّه وعجزه؛ فلا حريتُه خالصة ولا قدرته كافية ولو كانت نفسَه التي بين جنبيه؛ ومُحال أن تكون كلمات الله السابقة وتشريعاته اللاحقة المنزلة إلى عباده، وقد قدّرها وقضى بها بوصفه الكائن المطلق، أن تكون أثقالا على ظهورهم تُنهك قدرتهم، ولا أغلالا في أعناقهم تنتهك حريتهم، وإنما، على العكس من ذلك، جعلها لهم أصلح

الوسائل التي تُوصّلهم إلى تحرير أنفسهم من أنفسهم، فضلا عن تحريرها من غيرهم.

هـ. أن الاعتقاد بأن السيادة لله وحده هو الاعتقاد بأنه لا يستحقّها إلا من اتصف بكمال السعة، حتى سَمّى نفسه بـ«الواسع»؛ وكمالُ السعة في الذات الإلهية يستلزم كمال الاتساع في الوجود الإنساني؛ ذلك أن التعلّق بالواسع الكامل هو تعلُّق بمن لا تنعدُّ عوالمه ولا تنفُد خزائنه، فلا يكون إلا تعلّقا فيه من انفساح الوجود ما ليس في أيِّ تعلّق بسواه؛ إذ كل ما عَداه مضيَّق عليه، بل ضيِّق بطبعته، ومُحرَّج عليه، بل حَرِج بطبعه؛ والذي يتعلَّق به، غافلا عن ربه وغير مراقب له، لا بد أن يأخذ من ضيْقه وحرَجه، فلا وجوده منشرح ولا عالمه منفتح؛ ومُحال أن تكون حدود الله ومحارمه المبيَّنة لعباده، وقد قدّرها وقضى بها بوصفه الواسع الموسِع، قيودا تُوثِق آفاق وجودهم ومغاليق توصد أبواب عالمهم، وإنما، على العكس من ذلك، جَعلها لهم أقوى الأسباب التي تبلّغهم إلى تخليص أنفسهم من أسْر أنفسهم، فضلا عن تخليصها من أسْر غيرهم.

بعد أن فرغنا من الاستدلال على أن الخروج من **ظُلُمات التسيُّد** هو ـ بموجب الاعتقاد باختصاص الله بالسيادة والعبادة ـ دخول في **أنوار التحرُّر**، نأتي إلى بيان أصول التعبّد الذي يورثه العمل التزكوي للفرد.

2.2.2.1. العمل التزكوي يورّث حب الإيمان؛ ليس هدف التزكية أن تتحرَّك أعضاء الفرد بالأعمال المفروضة والنافلة وتواظب عليها، حتى تذهب عنه المشقة في أدائها بقدر ما هو أن تتذكر روحه، من خلال إتيان هذه الأعمال، الميثاق الرباني الأول الذي أخذه الله منها وهي لا تزال بَعْدُ في عالم الغيب، مستحضرةً شرطَه القُدُسي الأول الذي هو «الشهادة بألوهيته ووحدانيته»، علما بأن الشهادة هي عنوان الإيمان؛ بيد أن هذه الشهادة الأولى ليس لها نظير ولو كانت الشهادةَ المتحققة في عالم الشهادة، لأن الأولى غيبية وروحية خالصة، بينما الثانية مرئية ونفسية مشوبة؛ فإذن الإيمان الذي توصّل إليه التزكية ليس «**إيمان النفس**»، لأن هذا الإيمان تَنسُبه النفس إلى فعلها، وقد تدوم على هذه النسبة في غفلة منها، وإنما هو «**إيمان الروح**»، نظرا لأن هذا الإيمان مودع فيها

من أصلها ومنسوب إلى بارئها، ولأنه هو ذاته روح مِثلُها، فيستوي «إيمان الروح» و«روح الإيمان»؛ وهكذا، فإن التزكية لا تُخرج الفرد من الإيمان بواسطة نفسه، إلى الإيمان بواسطة روحه فحسب، بل كذلك تجعله يُحصّل، بفضل هذا الإيمان الأصلي، روح الإيمان(50).

ومن أُوتي روح الإيمان، لا تزال روحه تمتزج بروحه، حتى يُؤتَى «حب الإيمان»(51)؛ فكما أن الفرد قد يُسلِم، ولما يدخل الإيمان إلى قلبه، فكذلك قد يؤمن الفرد، ولَمّا يدخل حبّ الإيمان إلى قلبه، وما أدراك ما حب الإيمان! إذ هو من حب الله، ولا حب لجناب الله تعالى إلا بحب ذاته وأسمائه وأفعاله وصفاته، وحبّ مَن يحبه الله، وحبِّ ما يُحبّه، وحبِّ ما يقرّب إلى حبّه؛ وعلامة دخول حُبّ الإيمان إلى قلب الفرد أن يجد له حلاوة في باطنه لا تعدلها حلاوة، حتى كأنه يتذوق طعما واردا عليه من عالمه الغيبي(52)، كما يجد انشراحا في صدره لا يَعْدِله انشراح، حتى كأنه يخترق حجاب المرئيات، وينطلق في عوالم من دون عالمه المرئي، مستشعرا فرَحا فيه من الرقة والسعة والنشوة ما لا تفي به العبارة كمن فُكّت عنه أغلاله وحُطَّت عنه أثقاله، وجُعلت له أجنحة مبسوطة يطير بها في أرجاء السماء كيف يشاء؛ لذلك، فما لم يتحقق الفرد بحب الإيمان، لا سبيل له إلى إخراج حب السلطة من باطنه، لأن هذا الحب متفرع من حب التربُّب الذي يوجد في النفس بطبعها؛ ولا يقدر على قهر

---

(50) تدبر الآية الكريمة: «لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الآية 22، سورة **المجادلة**).

(51) تدبر الآية الكريمة: «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (الآية 7، سورة **الحجرات**).

(52) تأمل الحديث الشريف: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار».

هذا الحب النفسي إلا حب الرب الحق الذي له السلطان المطلق؛ وحبُّ الإيمان إنما هو فيض من فيوضات هذا الحب الأسنى، متلقّيا نصيبا من قدرته على قهر أي حب سواه.

2.2.2.2. العمل التزكوي يورّث وازع الحياء؛ إذا كان حبّ الإيمان الحاصل بالتزكية يَقدر على أن يَطرُدَ حبَّ السلطان من قلب الفرد، فما ذاك إلا لأنه هو عَيْنه سلطان؛ ولا يطرُد السلطان إلا السلطان كما قيل وإن تعلق هذا القول بالمجال السياسي، وهو مجال ذو طبيعة نفسية، فما الظن إذا كان أحدهما سلطانا روحيا والآخر سلطانا نفسيا كما هو الحال هنا! ومعلوم أن حد السلطان الإجمالي هو أنه **قوة وازعة**؛ لذلك، قيل: «الوازع السلطاني»؛ وبما أن حُبَّ الإيمان سلطان روحي، فهو إذن عبارة عن **وازع روحي تثمره التزكية**، إذ تَزَع الروحُ النفسَ عن ارتكاب المخالفات والمحرَّمات؛ ولما كان كل وازع يثير الخوف في النفس، كان سلطان الروح عبارة عن **وازع خوف لِلنفس**[53]؛ غير أن لهذا الخوف الذي تولّده الروح في النفس مزيةً خاصة، وهو أنه **خوف يَخاف منه عدو الله وعدوّ الإنسان**؛ إذ يورّث خُلُق التقوى[54]؛ وحدُّ التقوى هي أن تخاف الله ويَخافَ خوفَك عدوّ الله؛ إذ أنه فَقَد سلطانَه عليك[55] لِمَا جعل الله لروحك من سلطان عليه؛ وهكذا، فإن الوازع الروحي يَزَع النفس بقدر ما يزَع عدوَّها، مورّثا لها الخوف الذي يَخاف منه عدوُّها.

لقد اتَّضح أن الأصل في خوف الفرد من الله هو حب الإيمان الذي هو من حب الله، كما اتضح أن من آثار هذا الخوف أن يخافه عدو الله؛ ولا يخاف عدو

---

(53) لِذلك قيل: «يجعل الدينُ للإنسان وازعا من نفسه»، انظر **المقدمة** لابن خلدون: «إذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم [أي العرب] من أنفسهم»؛ ص. 125، 127، 151، 152، 207، 211.

(54) لفظ «التقوى» يعني «الخشية» و«الخوف».

(55) تدبر الآيات الكريمة: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (الآية 43، سورة **الحجر**)؛ «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُون» (الآيتان 99-100، سورة **النحل**)؛ «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً» (الآية 65، سورة **الإسراء**).

الله إلا مِمّا يحبه الله، فيكون أثر الخوف من الله إنما هو الفوز بمحبة الله ولو أن الكل هو، في الأصل، من عند الله، خوفا وحبا؛ يترتب على هذا أن الخوف من الله يزدوج فيه حب الإنسان لله بحب الله للإنسان؛ والخوف الذي يجتمع فيه الحُبّان: الإلهي والإنساني معا، هو بالذات مقتضى «**الحياء الذي يقع به التعبد لله**» أو، قل باختصار، «**حياء التعبد**»؛ إذ كل من تَحقّق بهذا الحياء وجد هيبة ربّه في قلبه، مع عدم الاطمئنان إلى تعبُّده ولو أتى منه ما أتى، لوجود عجزه عن أن يَقْدِر ما يجب لربه حق قدره، ناهيك عمَّا يجب لمحبته[56]، أي لثبوت عجزه في أن يتعبد لله حق التعبُّد له؛ وهكذا، فإن الوازع الذي تزرعه التزكية في الفرد يُخرجه من خوف نفسي أشبه بالخوف من السلطان البشري الذي يزع الرعية **بسوط القهر** إلى خوف روحي هو خوف من السلطان الإلهي الذي يَزَع العباد **بصوت الحب**؛ فشتان إذن بين الخوفين: أحدهما أصلُه القهر، والآخر أصلُه الحب؛ والخوف، ممتزجا بالحب إنما هو **وازع الحياء**؛ فاستحياؤك هو أن تخاف أن يَشهَدك من تدَّعي حبَّه حيث نهاك، وأن لا يشهدك حيث أمَرك .

وخلاصة القول إن التعبّد الذي يُدركه الفاعل الديني بفضل التزكية يخرجه من عالم النفس إلى عالم الروح، معيدا إليه ذاكرته الغيبية الأصلية[57]، بحيث يكون مبنى هذا التعبّد على أصلين أساسيين هما: «حب الإيمان» و«وازع الحياء»؛ وإذا نجز هذا، نمضي الآن إلى بيان أصول العنصر الثاني الذي يورّثه العمل التزكوي للفرد، ألا وهو «التشهيد»!

2.2.3. العمل التزكوي وممارسة التشهيد؛ لقد حدّدنا التشهيد، على وجه الإجمال، بكونه تنزيلَ الأمر الغيبي في الشيء المرئي، بحيث يصير عبارة عن «مشهد روحي»، على عكس التغييب الذي هو تصعيد الشيء المرئي إلى

---

(56) يقول ابن القيم الجوزية: «وأما **حياء العبودية، فهو حياء ممتزج من محبة وخوف،** ومشاهدة عدم صلاح عبوديته لمعبوده وأن قدره أعلى وأجلى منها، فعبوديته توجب استحياءه منه لا محالة»؛ **مدارج السالكين**، المجلد 2، ص. 273-274.

(57) يقول الجنيد في تعريف التوحيد: «**أن يرجع العبد إلى أوّله فيكون كما كان قبل أن يكون**».

الأمر الغيبي، بحيث يصير عبارة عن «مغيَّب نفسي»؛ يبقى أن نستجلي الأصول التي ينبني عليها هذا التنزيل الروحي.

2.2.3.1. استعادة العمل التزكوي للشاهدية الغيبية، شهودا وشهادة؛
لقد وُجِد الإنسان في عالم الغيب روحا مجرّدة قبل أن يوجد في عالم الشهادة روحا مجسّدة، وشاهدَت روحه، وهي في غاية نقائها وصفائها، من جلال الألوهية وكمال الوحدانية وحقائق الغيب ما شاء الله أن تُشاهِد، فكانت هذه المشاهدة الغيبية هي شهودها الأول الذي جعلها تعرف ما لم تكن تعرِف، فحقَّ عليها أن تشهد بما عرَفت، فما أن سألها بارئها عما عرَّفها، حتى تلقَّت سؤاله بالإقرار له، وهي على حال خالص التعبد له، بربوبيته المطلقة ووحدانيته المتفردة؛ فكان هذا الاعتقاد الغيبي هو شهادتها الأولى التي جعلتها تُعطي بارئها ميثاقها بأن تحفظ واجب التعبُّد له في أي عالم من العوالم توجد به، حالا ومُستقبلا؛ لذلك، كان أوَّل ما ارتسم في ذاكرة الروح هو هذا الميثاق الأول الذي جمع إلى شهودها شهادتَها عليه وشهادتَه سبحانه على هذه الشهادة، فصارت الروح، بحكم وجودها الغيبي، **مفطورة** على هذا الميثاق، مختارةً غير مُجبَرة؛ فحذّرها البارئ سبحانه من أن تنقضُه، منكرةً ألوهيته أو مُشركة به غيره؛ وكيف تأمَن على نفسها وعدوُّه المبين وعدوُّها بالمرصاد لها!

لكن، لَمّا جاء أجلُ ظهورها في عالم الشهادة، وأخرجها البارئ تعالى إلى الوجود ملتبسة بِبدنها الذي يُظهرها ويُميّزها، كادت أن تنسى الميثاق الغيبي الذي أخذه منها كما لو أن تلبُّسها بالبدن يحجب عنها ذاكرتها؛ وما أن شرع صاحبها يُلبّي لازم حاجات بدنه، مقيما بنيته، حتى استدُرِج إلى قضاء زائد شهواته، خاضعا لراسخ عوائد مجتمعه؛ فكان أن تألَّبت الحاجات اللازمة والشهوات الزائدة والعادات الراسخة جميعها على روحه لِتحملها على نسيان هذا الميثاق الأول بالكلية، بل لتمحو آثار فطرته المودعة في ذاكرته، منشئة له بديلا منها، ألا وهو «**نفسه**»! وهكذا، فبعد أن كانت روحه متذكرة تَنسب كل شيء إلى بارئها، صارت تغطِّيها **نفس ناسية تنسب كل شيء إلى ذاتها**.

لذلك، همُّ العمل التزكوي الأول أن **يعيد إلى الفرد ذاكرته الأصلية**،

موقظا فطرته ومحييا روحه؛ ولا سبيل إلى هذه الإعادة إلا بأن يزوّده هذا العمل بالقدرة على أن يزيح الغطاء النفسي عن روحه؛ وقد سلف أن النفس إنما هي الأنا وقد تعاطت النسبة، وقد تبلغ من قوة تعاطيها لها أن تمارس تسيُّدها المطلق على غيرها كما هي نفوس الحكّام الطغاة؛ والقاعدة المقررة أن الغطاء النفسي لا يزول دفعة واحدة، ولا للوهلة الأولى ولا بأخف الأعمال، إلا في حالات طيّ روحاني أو جذب رباني نادرة؛ والاستثناء النادر لا يَخرم هذه القاعدة؛ لذلك، ليس من بُدّ للفرد من أن يَدخل في العمل التزكوي بصدق وإخلاص، ويدوم عليه بصبر وثبات، حتى ولو استشعر بأن هذا الغطاء أخذ ينزاح عنه كأنْ تتقوى لديه همة الخروج عن تسيّده، بل كأن يتوصَّل إلى التجرّد من بعض أسبابه، لأنه لا يأمن مطلقا من أن لا يعود إليه هذا الغطاء من حيث لا يحتسب؛ أضف إلى ذلك أنَّ نفسه قد تَمكُر به من حيث يعتقد أنه يراقبها ويحاسبها، فتسوّل له أنه اقتحم العقبات التي تَحجبه عن ذاكرته الغيبية، علما بأن مكرها لا ينجلي وتلوُّناتها لا تنتهي؛ ولا يزال على اجتهاده في العمل والاستزادة من اليقظة، حتى يأتي أجَلُ انبعاث روحه مجدَّدا من تحت أنقاض نفسه؛ وعلامة انبعاثها أنه يكتشف، في داخله، «قوة استبصار» لم يكن يشعر بوجودها من قَبْل، غير «قوة الاعتبار» التي يستدلُّ بها، ولا، بالأحرى، «قوة الإبصار» التي ينظر بها؛ وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه؛ وهذه القوة المكتشَفة ليست، على الحقيقة، إلا **قوة تذكُّر** أدَّى إلى طمسها وحجبها تلوّث الروح بأهواء النفس، فضلا عن أدواء المحيط الاجتماعي؛ وما أن تَنشط هذه القوة الفطرية لديه، حتى يستعيد ما شاهده في عالم الغيب متنزّلا في عالم الشهادة كما لو أنه يُشاهده لأول مرة، فيرى الربوبية في آثارها والوحدانية في تجلياتها ومعاني الغيب في مباني الشهادة، حتى إنه ينكر نفسه من جرَّاء عمق التحول الذي حصل في شخصه.

2.2.3.2. تثبيت العمل التزكوي للشاهدية المرئية، شهودا وشهادة؛

لما خرج الإنسان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وتحقَّق وجوده المرئي كما قُدّر، لم ينحصر واجبُه في أن يتذكَّر ما شاهد من جليل المغيَّبات فحسب، بل كذلك أن يتعبد لله في هذا العالم المرئي على مقتضى ما شاهده في الغيب، قائما

بالتكليف العظيم الذي هو «الخلافة» ـ أو «العمارة» ـ بحيث لا خلافة ـ أو لا عمارة ـ بغير تعبُّد؛ فأين من هذا المعنى الواسع للتعبد معناه الضيق المحصور في أداء العبادات المقرَّرة! ذلك لأن هذه العبادات المنزلة هي مقتضيات شهوده الغيبي الذي حفظته ذاكرته الأصلية، في حين أن الخلافة ـ أو العمارة ـ هي مقتضيات وجوده في العالم المرئي، فاستلزم هذا الوجود المرئي، بدوره، التعبد كما استلزمه الشهود الغيبي، لأن الميثاق الأول الذي أُخذ منه يقضي بأن يتعبد لله في كل عالم يظهر فيه؛ فكان الأصل في الإنسان أن يكون متعبّدا، إذ، في تعبده لله، حصول تَحرُّره مما سواه، لا أن يكون متسيّدا، إذ في تسيّده حصول تبعيته لغير الله؛ ومن هنا، نستبين مدى التحريف الذي دخل على مفهوم «الخلافة» ـ أو «العمارة» ـ لَمّا جعلها بعضهم تسيّدا أو تَملُّكا.

■ **التزكية والشهادة المرئية**؛ لما كان أوَّلُ مظهر للتعبد المرئي هو النطق بالشهادتين، كان دور العمل التزكوي أن يُخرج هاتين الشهادتين من حال القول النفسي إلى حال الفعل الروحي؛ ذلك أن الأصل في كل واحدة من الشهادتين هو أنها ليست إخبارا، حتى يأخذ الشاهدُ على عهدته صدق خبره، ولا استدلالا، حتى يدّعي صحة دليله، وإنما هي عبارة عن **إنشاء**؛ إذ يُحدث الشاهد، بواسطة قوله، فعلا اعتقاديا مختصا به يخرجه من حال إلى حال ضده، بحيث لا يُسأل عن صدقه، ولا عن صحته، وإنما يُنظَر إلى مدى التزامه بفعله في سلوكه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون العمل التزكوي هو الوسيلة التي تُوصّل الشاهد إلى **التحقق الروحي** بهذا الاعتقاد المرئي الأول الذي يُدْعى بـ«الدخول في الإسلام»، ذلك أن هذا التحقُّق يوجب أمرين على الأقل، وهما «استعادة الصلة بالذاكرة الفطرية» و«مكابدة مضمون الشهادتين»؛ وكلا الأمرين لا يُدرك إلا بعمل تعبّدي جذري من جنس التزكية الروحية.

أما عن استعادة الصلة بالذاكرة الفطرية، فإن العمل التزكوي يقطع هذا الاعتقاد المرئي عن ملابساته النفسية التي تجعله منسوبا إلى إرادة الذات، جاعلا قوة الروح تنجلي من ورائها، علما بأن الروح تحمل في طيها ذكريات غيبية أجلُّها ذكرى الشهادة الغيبية الأولى؛ فإذا ما تَمَّ وصلُ هذا الاعتقاد المرئي

بالروح بفضل هذا العمل، تحقّق وصله، كذلك، بالاعتقاد الغيبي الأول الذي تحمله في ذاكرتها؛ ومعلوم أن هذا الاعتقاد الغيبي ناشئ عن شهود ـ أو عِيان ـ إذ هو عبارة عن حال الإنسان في عالم الغيب، مجيبا عن السؤال الأول الذي تلقَّاه من البارئ ذاته سبحانه وتعالى؛ فيلزم أن الصلة بالاعتقاد الغيبي تجعل الاعتقاد المرئي متصلا بالشهود الغيبي الأول؛ وبهذا، فعندما يَصِل العملُ التزكوي الاعتقادَ المرئي بالروح، فإنما يصله بالشهود الغيبي الأول، فيصير، هو الآخر، اعتقادا ناشئا عن شهود، لا عن دليل، ولا بل الأحرى، عن تقليد، مَثلُه في ذلك مَثَل الاعتقاد الغيبي الأول؛ فلولا أن الإنسان حصّل الشهود، لما دُعِي إلى النطق بالشهادة؛ وفي هذا إبطال صريح للرأي الكلامي السائد الذي يقول بأن الاعتقاد المرئي الأول لا ينتج إلا عن النظر أو التقليد؛ فقد تبيّن أنه قد ينتج عن شهود روحي، إذ يكفي أن يكون الشاهد باقيا على الفطرة الأولى (أي الذاكرة الأصلية)، وإلا فيتعيّن عليه أن يسترجع هذه الفطرة المفقودة بالعمل، بل إن تحقُّقَه بهذا الاعتقاد لا يكون إلا عن هذا الشهود؛ وما لم يُوصَل الاعتقاد المرئي بالشهود عن طريق الفطرة، يبقى دون اليقين العيني الذي يحصل معه الشعور بحضور الأمر المعتقَد عينِه.

وأما عن مكابدة مضمون الشهادتين، فإذا كان العمل التزكوي يصل هاتين الشهادتين بالشهادة الغيبية الأولى، وكان هذا الوصلُ يفيد في الكشف عن حقيقة مضمونهما، فإنه يجعل الشاهد لا يعقل هذا المضمون من خارج بقدر ما يجعله يكابده من الداخل؛ فلا يخفى أن وصْلَ الشهادة المرئية الأولى ـ أي «شهادة أن لا إله إلا الله» ـ بالشهادة الغيبية يجعل معنى «الألوهية» جامعا من جهة واحدة بين المعنيين: «الربوبية» و«الوحدانية»، كما أن وصْلَ الشهادة المرئية الثانية ـ أي شهادة أن محمدا رسول الله ـ يجعل معنى «الرسالة» جامعا، من جهتين مختلفتين، بين المعنيين: «الربوبية» و«العبودية»؛ إذ أنه لا رسالة إلا من ربّ العالمين[58]، وأنه أرسلَ عبده محمدا رحمة للعالمين؛ فيتحصّل من هذه المعاني

---

(58) تدبر الآيات الكريمة الكثيرة التي يوصف فيها الحق سبحانه بـ«رب العالمين» مثل: «فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين» (الآية 16، سورة **الشعراء**)؛ «وقال موسى يا فرعون =

كلها أن الشاهد لا يتربَّب مطلقا، لأن التربُّب لله وحده، وإنما يتعبَّد، وأنه لا يتعبّد إلا لله وحده؛ يترتب على هذا أن كل من تربَّب، متسيّدا أو متسلطا، ضيّع فضل الشهادة، وأن كل من تعبَّد لهذا المتربّب، طائعا أو كارها، ضيّع هذا الفضل تضييع المتربِّب له؛ والشاهد، وهو يؤدي شهادته بوحدانية الله وشهادته بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، إنما يتعبّد لله وحده؛ وتعبُّدُه لا يمكن أن يكون تعقُّلا مجرَّدا تجرُّد النطق بالشهادتين لدى المستدِل، إذ لا يقف عند حدّ تقليب النظر في الأدلة التي تثبت حقيقة الوحدانية وحقيقة النبوة، وإنما يكون تكبّدا محقَّقا، إذ لا يلبث أن يُتبع أداء الشهادتين بالعمل التزكوي؛ وهذا العمل يجعله يخرق طبقات نفسه، ويَعرُج في منازل روحه، متلبِّسا بالشهادتين في كليته كأنما كل عضو من أعضائه، وكل قوة من قواه، بل كلُّ نفَس من أنفاسه يشهد بلسان حال شهادتيه، حتى إنه لو جاد بروحه لا يَحسب أنه قد وفيَّ التعبد بهما حقه؛ فالعمل التزكوي يجعل روح الشهادتين تتغلغل في روح الشاهد، حتى كأنَّما هي عين روحه، فيفنى الشاهد عن «لفظ» الشهادة، ويبقى المضمون المشهود به وحده: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»؛ وحينئذ، يصير «معنى» الشهادة هو أن يتحقق بكمال التوحيد بأن يفنى عن نفسه بالكلية.

■ **التزكية والشهود المرئي**؛ كما أن الإنسان يحصِّل في العالم الغيبي شهودا غيبيا، فكذلك يحصِّل في العالم المرئي شهودا مرئيا؛ ومعلوم أن «الشهود» (أو «المشاهدة»)، هو عبارة عن **رؤية**، لا رؤية بعين البدن، وتُسمَّى «الإبصار» (أو «النظر»)، ولا هي رؤية بعين العقل، وتُسمّى «الاعتبار» (أو «الاستدلال»)، وإنما رؤية بعين الروح، وتُسمَّى «الاستبصار» مع العلم بأن عين الروح هي «البصيرة»؛ وإذا قيل: لِمَ استعمال لفظ «الرؤية» بَدل غيره؛ فيقال: لا يَعدَم أهل التزكية ألفاظا أخرى للتعبير عن هذا الإدراك الروحي المتميّز الذي لا شكَّ معه، إلا أنهم يؤثرون استعمال لفظ «الرؤية»، رجوعا إلى قول الرسول

= إني رسول رب العالمين» (الآية 104، سورة **الأعراف**) «فقال إني رسول رب العالمين» (الآية 46، سورة **الزخرف**)؛ «وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين» الآيات 109، 127، 145، 164، سورة **الشعراء**).

صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام المشهور لَمّا سأله عن الإحسان، فقال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك **تراه**، فإن لم تكن **تراه**، فإنه **يراك**»[59]؛ وواضح أن هذه الرؤية تفيد تحصيل **اليقين** بالشيء على نحو يضاهي يقين من يراه بعينه .

ويمتاز «الاستبصار» على الرؤيتين الأُخريين بكونه رؤية تؤلّف بين فضائلهما على الوجه الأكمل؛ فهو يجمع بين الخاصية **الحضورية** للشيء الـمُبصَر التي تُميِّز الرؤيةَ البصرية وبين الخاصية **المعنوية** للشيء المستدَلّ عليه التي تُميّز الرؤية العقلية؛ ويختص بكون «الحاضر» فيه هو الشيء الغيبي، لا الشيء المرئي كما في الإبصار الحسي، فيكون **حضوره أيقن وأزكى**؛ كما يمتاز بكون «المعنى» فيه هو المعنى الروحي، لا المعنى النظري كما في الاستدلال العقلي، فيكون **معناه أرقّ وأرقى**؛ وإذا كانت الروح ترى من المعنى ما لا يراه العقل، وترى، بالأوْلى، من الحضور ما لا يراه البدن، فلا يُستفاد من هذا أن الرؤى المختلفة الثلاث منقطعة الصلة فيما بينها، ولا أن هذه الصلة تتخذ اتجاها واحدا، بحيث يُؤثِّر أعلاها في أدناها ولا يُؤثِّر أدناها في أعلاها، إلا أن تأثير الأعلى عبارة عن تزكية، وتأثير الأدنى عبارة عن تدسية.

وهكذا، فإن الشهود الروحي بالنسبة للنظر العقلي ليس أكثر شذوذا ولا أشد غرابة من النظر العقلي بالنسبة للنظر الحسي؛ فقد يرى المرء بعقله ما لا يراه بصره، فيحكُم بما قد يخالف ما يُبصر؛ ولا يدعو ذلك إلى الاستغراب من حُكمه أو الشك فيه، ولا، بالأوْلى، إلى القدح في عقله، بل، على العكس، قد يدلُّ على صواب حُكمه وقوة عقله؛ ولا يمكن أن ينكر ذلك إلا من لم يتمرس بطرائق النظر العقلي كالشخص الأمّي؛ فكذلك إذا رأى المرء بروحه ما لا يراه عقله، وأخبر بما قد يخالف ما يَعقل، فلا ينبغي أن يكون ذلك داعيا إلى استهجان خَبره أو الارتياب فيه، ولا، بالأحْرى، الطعن في روحه، بل، بالعكس، قد يدل على صدق خبره وقوة روحه؛ ولا يُمكن أن ينكر ذلك إلا من لم يتمرَّس بطرائق العمل

---

(59) رواه البخاري ومسلم.

التزكوي كالشخص المادي؛ فكما أن الأمّي يحتاج إلى الارتياض على مناهج النظر العقلي، حتى يُحَصّل العلم الاستدلالي، فكذلك المادّي يحتاج إلى الارتياض على مسالك العمل التزكوي، حتى يُحصّل المعرفة الشهودية.

وإذا تقرر أن الشهود الناتج عن العمل التزكوي إنما هو رؤية الروح التي تفيد تحصيل اليقين العيني ليس إلا، بَطَلت الدعويان المتلازمتان: دعوى **إنكاره** التي تقول بأن الشهود لا يمكن أن يحصل في العالم المرئي، على فرض إمكان حصوله في العالم الغيبي؛ ودعوى **اتهامه** التي تقول بأن الشهود يفضي إلى جعل الذات الغيبية حالَّة في الذات المرئية أو متحدة بها.

وبيان بطلان دعوى الإنكار من الأوجه الآتية: **أولها** أن الشاهد، بموجب مسلمة تعدية الوجود الإنساني المذكورة، يحيا في عالمين، ولو أنهما متباينان ـ إذ أحدهما مرئي والآخر غيبي ـ فهما متصلان، إذ ينتقل بينهما، نزولا أو صعودا؛ **والثاني**، أنه لا يرى أحدهما بنفس القوة الإدراكية التي يرى بها الآخر؛ فلئن كان يُدرك العالم المرئي بواسطة عين البدن وعين العقل، فإنه يُدرك العالم الغيبي بواسطة عين الروح؛ **والثالث**، أن القول بوجود الروح مع إنكار وجود مشهوداتها التي تخصها هو تعطيل لقدرة الروح، وإلا فهو خلط بين الروح والنفس؛ وقد ثبت أن النفس هي الذات المرئية التي تُميّز الإنسان، في حين أن الروح هي الذات الغيبية التي تحمل ذاكرته الأصلية.

أما دعوى الاتهام، فتبطل من الأوجه التالية: **أولها**، أن وجوه الاتصال بين الغيبي والمرئي لا يستنفدها «الحلول» و«الاتحاد»، حتى لو فرضنا جوازهما؛ فهناك، مثلا، «النفخ» و«الإشراق» و«التنوير» و«الفيض» و«التذكر»، ولا واحد من هذه الوجوه حلول أو اتحاد؛ فلو مسَّت الحاجة إلى التعبير عن هذا الاتصال، فلا يُظَنُّ بعاقل أن يؤثر القول بالحلول والاتحاد حيث يتسنى له القول بوجوه الاتصال الأخرى، فما الظن بأولئك الذين استغرقوا في مراقبة أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم مع الله! **والثاني**، أن الحلول والاتحاد مقولتان تفيدان التحيز المكاني، والذات الغيبية لا تتحيّز مكانيا، فلا تصلح هاتان المقولتان للتعبير عن صلتها بالذات المرئية، إلا أن يكون استعمالهما على وجه المجاز المحض؛ ولا نتوهّم أنهما إذا

لم تصلحا، فإن ضديهما، أي «الخُلُوّ» و«الانفصال»، يصلحان لهذا الغرض؛ فهذان المفهومان، هما أيضا، يَدُلان على التحيز المكاني، إذ يوجبان وجود مسافة بين طرفين، والمسافة مقولة مكانية صريحة؛ وحينئذ، فإن الاعتراض على «الحلول» و«الاتحاد» لا ينفع صاحبه كما لا ينفعه الاعتراض على ألفاظ التشبيه الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف، لأنه ليس من سبيل إلى الخروج من مقتضيات اللغة؛ واللغة المنطوقة، أصلا، تراكيب مكانية لا مفر لها من التشبيه؛ وعلى هذا، فأحد الأمرين: إما أن نتكلم عن الصلة بين الغيبي والمرئي، فيتعيّن أن يُحمَل كلامنا على أنه مجرّد مجازات أو إشارات، وإما أن نسكُت عن هذه الصلة سكوت الروح، ونتواصل بغير لغة الحروف، وقد تكون هي لغة الروح(60)؛

والثالث، أن العمل التزكوي لا يُورّث الإنسان إلا مزيد التعبد لله، أي مزيد الحب للإيمان والحياء من الله، فيكون الشهود الذي يحصّله ثمرة هذا التعبُّد الخالص، بينما الحلولُ أو الاتحاد هو عبارة عن ادّعاء التربُّب، ولا شهود مع التربُّب؛ فلو فرضنا أن الشاهد اغترَّ بشهوده، أي دخل على نفسه التربّب، لذهب عنه هذا الشهود بالكلية، إلا أن يكون استدراجا من رب العالمين.

لقد اتضح أن **العمل التزكوي يكشف عن الروح غطاء النفس**، وأن كشف هذا الغطاء يُعيد للروح القوة الإدراكية التي تختص بها والتي هي «الشهود»، واتضح أيضا أن الشهود هو أن ترى الروحُ معاني غيبة حاضرة في المباني المرئية، أي أن يحصل لها اليقين بها حصوله لمن يري الشيء بعينه؛ ولما كان الغرض من العمل التزكوي هو التحقق بالتعبُّد لله وحده، إيمانا وحياء، لزم أن تكون المعاني الغيبية التي يُدركها الشهود دالةً على الارتقاء في هذا التعبّد، بحيث تكون عبارة عن أمداد ومواهب إلهية؛ ومعلوم أنه ليس في الأعمال ما يضاهي العمل التزكوي أخذا بالدرجات والمراتب؛ ولا عجب في ذلك، لأن هذا العمل عبارة عن سير يعرج بالروح، ولا عروج لها بغير محطات تنزل بها:

---

(60) يقول الهجويري: «فللسكوت درجة على النطق، لأن السكوت علامة المشاهدة، والنطق علامة الشهادة، وفرق كبير بينهما»، **كشف المحجوب**، ص. 578.

ومعلوم أيضا أن التعبد لله إيمان وحياء لا نهاية لهما؛ ولا عجب في هذا أيضا، لأن الحق سبحانه وجود مطلق لا يتناهى كمالا وجلالا، ذاتا وأوصافا وأفعالا؛ ومُحال أن يقدر المتعبد على الوفاء بما يجب في حقه تعالى من الإيمان والحياء؛ فيلزم أن المعاني الغيبية التي يُمكن شهودها لا تقف عند حد.

وبناء على هذا، فإن الشاهدين تختلف مراتبهم باختلاف مشهوداتهم التي شاء رب العالمين أن يمنحها لهم؛ لذلك، تراهم تباينوا في العبارة عن مشهوداتهم، حتى تظن أنهم يفرحون لهذا التباين[61]؛ والواقع أن بحر المعاني اللطيفة الذي منه يغرِفون واسع لا نطاق له وعميق لا قرار له، وكل واحد منهم يُعبّر على حسب ما غرف منه، والكل عاجز عن الإحاطة بحقيقته؛ وحتى إذا عبَّر من عبّر، فحسبه أن يؤمئ ويرمز، لأن ما غرفه أعظم من أن تفي به العبارة؛ فتأتي إيماءاتهم ورموزهم تفيض بحب الله، حتى كأنها فتنة لمن لم تُشاهد أرواحهم ما شاهدوه؛ فهذا يقول: «ما رأيت شيئا إلا رأيت الله بعده»، مشاهِدا الحقّ بعد الخَلْق (بالفتح والسكون)[62]؛ وهذا الآخر يقول: «ما رأيت شيئا إلا رأيت الله فيه»[63]، مشاهِدا الحق مع الخَلْق؛ وذاك يقول بلسان حاله: «ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله»[64]، مشاهِدا الحق قبل الخلق؛ وذاك يقول: «لا أرى شيئا غير الله» أو «لا أرى غير الله»، مشاهِدا الحق بلا خَلْق، وذاك يقول مِثل قوله: «ما رأيت شيئا قط إلا الله»[65]، وقس على ذلك ما شابهه من إشارات عجيبة تأخذك عن نفسك، حتى لا ترى لك شهودا ولا وجودا[66]؛ ولو أنها تبدو، في ظاهرها، مصادِمة للعقل المألوف، فلا يُخرجها إلى هذا الصدام إلا

---

(61) يقول ابن عربي: «إن شخصين لا يجتمعان أبدا في تجل واحد وأن الحق لا يكرر على شخص التجلي في صورة واحدة»؛ الفتوحات المكية، الجزء السادس؛ ص. 150.

(62) يُنسب هذا القول إلى الصحابي عثمان بن عفان.

(63) قول ابن واسع، انظر الهجويري، المصدر السابق ص. 576.

(64) يُنسَب هذا القول إلى الصحابي أبي بكر الصديق.

(65) قول الشبلي، نفس المصدر، ص. 576.

(66) كقول ابن عربي في بيته الشعري:

«فما نظرت عيني إلى غير وجهه ... ولا سمعت أذني خلاف كلامه»؛ =

بَوْحُها بأسرار الوجدان التي لا يطّلع عليها العقل المجرد، إذ حسبه البرهان وحده؛ والحال أننا لو تأملناها قليلا، لألفينا أنها لا تعدو كونها تعابير شهودية عن معنى «الشهادة»، كأن كل واحد من هؤلاء الشاهدين يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله»، لا بلسان الإقرار بوحدانية الله كما قالها من قبل، وإنما، هذه المرة، بلسان حال تعبده لله، ومقدار محبته لذاته القُدسية؛ يا تُرَى هل في الكلمات أحقّ من هذه الشهادة بأن تقال بما لا يتناهى من الألسن، ناطقة وصامتة!

إذا كان العمل التزكوي يجعلك ترى بعين اليقين المعاني الحقية الغيبية في المباني الخَلْقية المرئية، متحققا برتبة الشهود، فإنه يرتقي بك درجة فوقها، وهو أن يُخرجك عن إضافة هذه الرؤية إليك، ابتداءً؛ فإذا شاهدتَ ما شاهدْتَ، فليس لأنك شاهدتَ بنفسك، وإنما لأن رب العالمين **أشهدك ما شاهدتَ**، بحيث يكون شهودك من إشهاده؛ ليس هذا فقط، بل إن العمل التزكوي يُخرجك أيضا عن نسبة الشهادة على هذه الرؤية إليك، إذ أن شهودك يوجب شهادتك؛ فالحق سبحانه هو الذي **أشهدك بما شاهَدْت**، فكانت شهادتك من إشهاده؛ وقد أشهدك على شهودك مرتين اثنتين: يوم الميثاق الأول في العالم الغيبي، ويوم بلوغ الدعوة إليك في العالم المرئي.

وبإيجاز، فلولا إشهاد ربّ العالمين، لَما حصل شهودك إياه، ولا حصلَت شهادتك المزدوجة بهذا الشهود؛ ولَمّا كان، جلَّ جلالُه، هو الـمُشهِد لك في الحالتين، صِرتَ تراه في شهادتك كما تراه في شهودك؛ ورؤيتُك له في شهادتك هذه شهود آخر يوجب شهادتك، حتى إذا شهِدت بما شاهدتَ ثانية، رأيته في هذه الشهادة الأخرى، وهكذا دواليك؛ فكل شهود يوجب شهادة، وكل شهادة تُنتِج شهودا بلا انقطاع.

= وبيِّن أن الشهود أو المشاهدة مراتب، أحصاها ابن عري في ثلاثة أساسية، هي: «مشاهدة الخَلق في الحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد؛ ومشاهدة الحق في الخَلق، وهي رؤية الحق في الأشياء؛ ومشاهدة الحق بلا خَلق، وهي حقيقة اليقين بلا شك»، **الفتوحات المكية**، المجلد الرابع، ص. 186؛ ولا شك أن هذه المراتب مأخوذة من مراتب اليقين التي حددها القرآن الكريم، وهي: «علم اليقين» و«عين اليقين» و«حق اليقين» كما في جاء في الآيات 5-7 من سورة **التكاثر**، والآية 95 من سورة **الواقعة**.

لكن تبقى في هذا التقلب بين الشهود والشهادة بقية نسبة، حيث إنك، ولو نسبت إلى الله، عز وجلّ، ما كنتَ تنسبه إلى نفسك، فإنك تُبقي على نسبته إليك بتوسط نسبته إلى الله؛ وليس ثمة إلا العمل التزكوي القادر على أن يُخرجك عن إضافة هذا الشهود والشهادة إلى نفسك بواسطة؛ فإن شاهدتَ ما شاهدتَ وشهدتَ بما شاهدت، فإنك، على الحقيقة، لم تشاهد ما شاهدتَ ولا شهدتَ بما شاهدتَ، ولكن الذي شهِد وشهِد على ما شهد هو الحق سبحانه؛ فأنت المشاهِد لا المشاهِد، وأنت الشاهد لا الشاهد، والحق هو وحده الذي يَشهد كلّ شيء ويشهد على كل شيء[67]؛ ويبدو أن هذه الحال تفارق العقل الشائع بقدر ما تُصادم الاعتقاد الساذج[68].

أما مصادمة الاعتقاد الساذج، فلِأنَّ المتزكي يتجرّد من النسبة ويستغرق في المحبة، فلا هو شاهَدَ ولا شَهِد بما شاهَد، إذ لا حول له ولا قوة، بل هو أفقر من أن يكون له شيء، وإنما الذي شاهَد وشهِد بِما شاهد، حقيقةً، هو حبيبه الذي لا تأخذه سنةٌ ولا نوم، وسيّده الذي له وحده الحول والقوة والغنى عن العالمين؛ في حين أن المعتقِد الساذج، بعكس ذلك، مستغرق في النسبة ومتجرّد من المحبة، فلا يرى إلا ظاهر الأسباب والآثار، وهو عن محتجَب بواطنها غافل غير قادر؛ ومرَدُّ ذلك إلى أن الإيمان ليس مرتبة واحدة، وما ينبغي له أن يكون كذلك، وإنما مراتب أكثر من أن تحصى[69]؛ وعلى قدر عمل المتزكي،

---

(67) تدبر الآيات الكريمة: «فلم تقتلوهم، ولكن الله قتلهم، وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى» (الآية 17، سورة **الأنفال**)؛ «ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم» (الآية 118، سورة **التوبة**)؛ «ولله غيب السموات والأرض، وإليه يرجع الأمر كله» (الآية 123، سورة **هود**)؛ «بل الأمر لله جميعا» (الآية 31، سورة **الرعد**)/ ؛ تأمل أيضا الحديث القدسي: يقول الله تعالى في حديثه القدسي: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بحرب مني، وما تقرب لي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، وقدمه التي يمشي بها، وإذا سألني لأعطينه وإذا استغفرني لأغفرن له وإذا استعاذني أعذته. . .»

(68) المقصود بـ«الاعتقاد الساذج» الاعتقاد الذي لم يكن حاصلا بطريق تزكية النفس.

(69) تأمل الحديث النبوي: «الإيمان بضع وسبعون شعبه فأفضلها لا إله إلا اللّه وأدناها إماطة =

تكون رتبته من الإيمان، حتى إن الذي يترقَّى من رتبة إلى ما فوقها، قد يظن بنفسه نقص الإيمان؛ وليس الأمر كذلك، إذ كل مرتبة يتحقق أهلها بالإيمان على قدر عملهم؛ ولا يزال المؤمن يتزكى، حتى تفصله عن أهل الاعتقاد الساذج مراتب تكاد لا تُطوَى لهم، فلا يقدرون على توُّهم إيمانه، فضلا عن تقبُّله، فينكرون حاله ويَزرون عليه عمله.

وأما مفارقة العقل الشائع، فلِأن المتزكي أصبح يجمع بين النقيضين، إذ فعلُه غير فعله، ووصفُه غير وصفه، بل ذاته غير ذاته، بل صار هو غير هو؛ صحيح أن هذه الرتبة التي يبلغها المتزكي تتعدَّى حدود المنطق المعهود الذي غلب على العقول، والذي يقضي بأن صدق أحد النقيضين يوجب كذب الآخر؛ وكيف لا تتعداه وهي ثَمرة عَمَل قادر على أن يُجدِّد العقل نفسه! فما بالك إذا كانت الممارسة العقلية التي تعوَّد عليها الناس ليست إلا أدنى رُتب العقل! ولا أدلَّ على دونيتها من ملازمتها للحس؛ فالعقل المعهود عقل محسوس ولو أُعطي القدرة على التجريد، لأن هذا التجريد، وإن أخرجه من موادّ الأشياء، فإنه لا يُخرجه من صورها ألبتة، لأن كل ما بُنِي على المحسوس، محسوس مِثلُه.

ومع هذا، فإن نظريتنا في الوجود الإنساني تكشف عن أكثر من وجه لتأويل عقلي لهذه الحال الخاصة ينزع عنها صبغة المفارقة الظاهرة:

أحدها، أن الإنسان مزدوج الوجود، إذ ينوجد في العالم المرئي كما يتواجد في العالم الغيبي؛ فهو إذن يشاهِد ما شاهد ويشهد بما شاهد من جهة انوجاده في العالم المرئي، وهو، في نفس الوقت، لا يشاهد ما شاهد ولا يشهد بما شاهد من جهة تواجده في العالم الغيبي، لأن الحق، جل وعلا، هو وحده الشاهد لكل شيء والشاهد على كل شيء(70).

والوجه الثاني، أن الإنسان مزدوج البنية، إذ يجمع بين «النسبة النفسية»

= الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»؛ لا يلزم من هذا الحديث أن شعبة «لا إله إلا الله» رتبة واحدة، بل هي نفسها مراتب، وفيها يترقى المؤمن المتزكي.

(70) تدبر الآيات الكريمة التي تصف الحق سبحانه بالشهادة والشهود.

و«الفطرة الروحية»؛ فهو إذن مشاهِد لما شاهد وشاهِدٌ بما شاهَد من حيث النسبة النفسية، إذ يضيف إلى نفسه ما شاهد وما شهد به؛ وهو، في ذات الوقت، غير مشاهد لما شاهد ولا شاهدٍ بما شاهَد من حيث الفطرة الروحية؛ إذ يضيف إلى الحق، سبحانه وتعالى، ما شاهَد وما شهِد به، إذ هو وحده الشهيد لكل شيء وعلى كل شيء.

والوجه الثالث، أن الإنسان، وإن كان قصده التعبّد لله، إيمانا به وحياء منه، فإن هذا التعبد لا يتمحّض له بإطلاق، إذ يتعرّض للغفلة حتى في حال ترقّيه؛ فقد يَخرُج من غفلة ويدخل في أخرى أخفى منها؛ ومتى عرضَت له الغفلة، رأى لنفسه تسيُّدا على غيره؛ فهو إذن يشاهِد ما شاهد ويشهد بما شاهد في حال غفلة التسيُّد، وهو، في نفس الوقت، لا يشاهِد ما شاهد، ولا يشهد بما شاهد في حال يقظة التعبّد، لأن الحق، جل جلاله، هو وحده الذي يشهد ويشهد على ما شهد، إذ كفى به شهيدا.

وملخص القول إن التشهيد الذي يُدركه الفاعل الديني بفضل التزكية يجعله يصل عالم الشهادة بعالم الغيب، متعاطيا تنزيل المعاني الحقية في المباني الخَلْقية، بحيث يكون مبنى هذا التشهيد على أصلين أساسيين هما: «استعادة الشاهدية الغيبية» و«تثبيت الشاهدية المرئية».

3. العمل التزكوي ومقاومة شهوة التسيد

متى عرفنا أن العمل التزكوي عمل جِذريٌّ خاص ـ إذ يجمع إلى صفات «العمق» و«الكل» و«التحويل» و«التثوير» و«الاتصال» صفتي «التدرج» و«السلم» ـ تبيَّن أن المقاومة التي يتعاطاها العمل التزكوي لا يمكن أن تكون مقاومة محصورة، كأن لا تتصدى إلا لمجال مخصوص أو تدور في مكان معين أو تتقيد بزمان محدد، بل هي **مقاومة شاملة وواسعة ودائمة** ولو أنها تتخذ الفردَ منطلقَها؛ فهي أولا **مقاومة شاملة**، لأن أحد مبادئ العمل التزكوي هو أن تزكية الوجود الفردي هو الأصل في تزكية كل ما يترتب عليه من تصرفات وتعاملات ومؤسسات؛ وهي ثانيا **مقاومة واسعة**، لأن المبدأ الثاني لهذا العمل هو أن

الإنسان حيثما كان، خَلَقَه رَبٌّ واحد على فطرة واحدة من نَفْس واحدة، فيلزم أن الحدود المكانية التي تفصل بين الأفراد والجموع إنما هي حدود صنعتها إرادة التسيد؛ وهي ثالثا، **مقاومة دائمة**، لأن المبدأ الثالث لهذا العمل هو أن أسباب التدسية لا تنفكّ عن الإنسان أنىَّ كان، وأنها تتزايد مع تقدّم الحضارة، علما بأن التحضر هو التفنن في أساليب الحياة في العالم المرئي، فينتج أن أكثر الناس حضارة أكثرهم تدسية، وبالتالي أحوجهم إلى التزكية؛ فيتبيّن أنه لا أحوج إلى التزكّي من الإنسان الحديث.

3 . 1. الصفة الوجدانية للمقاومة التزكوية؛ تنقسم المقاومة باعتبار وسيلتها إلى ثلاثة أقسام، وهي: «مقاومة بالسلطان» (أو «مقاومة بالقوة») و«مقاومة بالبرهان» (أو «مقاومة بالقول») و«مقاومة بالوجدان» (أو «مقاومة بالروح»).

3 . 1 . 1. التزكية والسلطان؛ ليست المقاومة التزكوية مقاومة بالسلطان؛ واضح أن السلطان ينبني أصلا على استعمال القوة المادية أو العنف البدني، لكنه، بعد أن تطورت أساليب القهر والقمع، صار يُتوسّل كذلك بالقوة النفسية أو العنف النفسي، في حين أن العمل التزكوي ينبني، أصلا، على القوة الروحية؛ وواضح أن الغرض الأول من استعمال السلطان للقوتين: «البدنية» و«النفسية» هو تحقيق التسيُّد على الخَلْق؛ والتسيدُ على الخلْق هو، في حقيقة الأمر، تعبُّد للذات وتعبّد لهم، أي تعبُّد للطاغوت؛ بينما القصد الأول من انبناء العمل التزكوي على القوة الروحية هو تحقيق التعبّد للحق؛ والتعبدُ للحق هو، في حقيقته، التحرر مما سواه، بدءا بحب الذات وانتهاء بحب التسيد.

وعلى هذا، فلئن كان هدف المقاومة التزكوية هو التحويل الجذري للفرد، فمُحال أن تتخذ هذه المقاومة أية صورة من صُوَر المقاومة التي يكون الغرض منها الاستيلاء على السلطة بالقوة، لأن هذا الاستيلاء تسيُّد قاهر لا قِبَل لها به؛ وقد نُحصي من هذه الصور العنيفة ثلاثا رئيسة هي: «الثورة» و«التمرد» و«الانقلاب».

أما **الثورة**، ولو أن الجماهير قد تقودها، فالغالب فيها سفك الدماء؛ إن لم يحصل هذا السفك، على نطاق واسع، في بدايتها، فإنه يتخلل، على فترات،

مسارَها، اجتثاثا لعناصر النظام القديم أو تصفية للمنافسين أو المعارضين في النظام الجديد؛ فحتى لو فرضنا جدلا أنها قد تتخذ أحيانا شكلا سلميا، فإن قادتَها يظنون أن التحويل الجذري للمجتمع الذي ينشدونه يمكن أن يقع دفعة واحدة بمجرد انتزاع مواقع السيادة من أصحابها، في حين أن التثوير التزكوي هو تَحوُّل في الأعماق إن عُرفت بدايته لا تُعرَف نهايته، فضلا عن أنّ هذا التحوُّل الروحي لا يقبل حتى الإكراه النفسي، فما بالك بالعنف المادي!

وأما **التمرّد**، ولو أنه قد يكون ردّا على ظلم السلطة الحاكمة، فإنه قد يتخذ صورة عصيان مسلَّح يتهدده الوقوع في الفتنة؛ ورغم هذا الخطر الذي يلازمه، فقد جَعَلت بعضُ بيانات حقوق الإنسان منه حقا أساسيا، بل أقدَس الحقوق(71) أو أوردته بصيغة «مقاومة الاضطهاد»؛ أما الإقبال على العمل التزكوي، فإنه يسوق أساسا إلى مقاومة ظلم النفس على اعتبار أنه الأصل في كل فتنة؛ والإنسان يظلم نفسه متى تعدَّى الحدود التي تُحقّق خالص تعبّده لله، فيحتاج إلى أن يقاوم دواعي العصيان وأسباب الطغيان في نفسه، حتى تذعن نفسه لهذه الحدود، متبرئة كليا من التسيّد.

وأما **الانقلاب**، فهو قلبٌ بالقوة مفاجئ للسلطان القائم يقوده في الغالب شخص واحد ذو نفوذ وطموح، لا يبالي إن أطلق يده في الرقاب بلا حساب، وزجّ في السجون بالمشتبَه فيهم، وأبطل الدستور والقوانين، حتى يستتب له الأمر في البلاد، نظرا لأن الانقلاب مبناه على قانون الثالث المرفوع، وهو إما أن تَقتُل أو تُقتَل، فيلزم أنه يوغل في القتل، حتى النهاية؛ بينما التحويل التزكوي، وإن كان، هو الآخر، يقتضي **قلب** قيم التسيد القائمة، فإنه يسلك إليه طريق الترويض المتدرج الذي لا عنف معه، حتى يجد الفرد أن نفسه قد ضعُفت رغبتها في النسبة، وأن روحه قد انبعثت فيها قيمُ التعبد لله وحده، إيمانا وحياء، شهودا وشهادة.

3 .1 .2. التزكية والبرهان؛ ليست المقاومة التزكوية مقاومة بالبرهان؛

---

(71) كما جاء في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في سنة 1793.

صحيح أن البرهان يبدو طريقا سِلميا في المقاومة قد يَسد مسدّ السلطان الذي يتخذ طريق العنف، حتى إن أنظمة الحكم التي تأخذ بأسلوب الحوار في حسم النزاعات السياسية كالنظام الديمقراطي تتباهي بكونها أرفقَ الأنظمة، فضلا عن كونها أعدلها؛ لكن قليلا من النظر يكشف أن البرهان لا يقلُّ طلبا للتسيّد من السلطان، ذلك أن حسم النزاعات إنما هو تعيين أي طرف من الأطراف المتنازعة أحقُّ بالتسيد، لأن الأصل في التنازع السياسي هو التنازع على السلطة؛ بل لو أننا نظرنا مليّا في الأمر، لتبيّن أن البرهان إنما هو امتداد للسلطان؛ ذلك أنه يستبدل، بعنف السلاح، **عنف الكلام**؛ والشاهد على ذلك تلك المناقشات الصاخبة التي تدور في المجالس والمجامع الديمقراطية والتي يَجري الإقذاع فيها مجرى الإقناع، ناهيك عن حرية التعبير التي بلغت غاية التوسع، حتى أجيز إلحاق الأذى بالآخرين ما لم يُتوسَّل فيه بالبطش المادي؛ وما درى الديمقراطيون أن عنف القول قد يكون أشد إيذاء وأشقُّ تحمّلا من عنف الفعل! والواقع أن هيمنة التقدير المادي على عقولهم يجعلهم لا يعتبرون إلا آثار العنف المادي؛ أما آثار العنف المعنوي، فلا يرونها؛ وحتى إذا رأوها، لا يعتبرونها كأنما الإنسان خَلْق، لا خُلُق.

وهكذا، فإن أمر الانتخاب أمرٌ عَجَب؛ إذ يُزعَم أنه آلية تسلك إلى طلب القوة طريقا غير طريق القوة؛ والواقع أنه كثيرا ما يُسبَق بصراعات ونزاعات يَغلِب عليها العنف المعنوي كما قد يشوبه، يوم موعده، العنف المادي؛ ولما كانت هذه الصراعات والنزاعات العنيفة الممهدة للانتخابات، ولو أن عنفها قد يخفى أحيانا حتى يُنكَر، غايتها التسيّد، كان الناخبون وبالأوْلى المرشحون يتسابقون إليه بغير فترة، ويتزاحمون على مواقعه بغير هوادة، ويتنافسون على انتزاعه من الخصوم بغير حسرة كما لو كان هو الخير الأكبر، بل هو الخيرُ كلّه؛ فأين هؤلاء إذن من أهل التزكية الذين يحرصون على التغلغل في عملهم التعبدي الذي كله تحبُّب وتقرُّب، متبارين في كبح الشهوات، ومسارعين إلى الخيرات، ليس لهم من غاية إلا الدوام على هذا التنافس الروحي عينه، مع شهود مِنَن الحق سبحانه عليهم في تعاطي هذا التنافس الخالص والإقامة عليه دون سواه!

3.1.3. التزكية والوجدان؛ المقاومة التزكوية مقاومة بالوجدان؛ إذا كانت «المقاومة بالسلطان» و«المقاومة بالبرهان» كلتاهما تتغيّا التسيد على المخلوقات، فإن «المقاومة بالوجدان» تتغيّا التعبد للخالق؛ وقد بيَّنا كيف أن التعبّد للخالق ينبني على أصلين هما: «حب الإيمان» و«وازع الحياء»؛ وإذا نحن تأمَّلنا هذين الخُلُقين: «الإيمان» و«الحياء»، وجدنا أنهما يتنزّلان منزلة العنصرين الوجدانيين المقابلين للعنصرين اللذين يتحدد بهما السلطان والبرهان، وهما: «القوة المادية» و«الاستدلال العقلي»؛ وهكذا، فبينما السلطان يقوم على **وازع خارجي** هو القوة، فإن الوجدان يقوم على **وازع داخلي** هو الحياء؛ وإذا كانت القوة هي أبطش سلاح في يد السلطان يدفع به الاعتداء على حقوق الناس، فإن الحياء هو أنجع خُلُق فُطِر عليه الإنسان يردعه عن تعدّي حدود الله؛ وكذلك، فبينما البرهان يقوم على **علاقة إدراكية ظاهرة** هي الاستدلال، فإن الوجدان يقوم على **علاقة إدراكية باطنة** هي «الإيمان»؛ وإذا كان الاستدلال هو أقوى وسيلة يَتوصَّل بها البرهان إلى العلم اليقيني، فإن الإيمان هو أقوى وسيلة يتوصَّل بها الوجدان إلى المعرفة الشهودية (أو قل «العرفان»)؛ تترتب على هذه المقابلات النتائج التالية:

أولاها، أن الوجدان أصل، والسلطان أو البرهان فرع؛ فالحياء أصل والقوة فرع، لأن وجود الوازع الداخلي يتقدَّم على وجود الوازع الخارجي تقدُّم وجود الروح على وجود النفس؛ وأيضا الإيمان أصل والاستدلال فرع، لأن وجود العلاقة الإدراكية الباطنة يتقدَّم على وجود العلاقة الإدراكية الخارجية تقدُّم وجود الفطرة على وجود النسبة.

والثانية؛ أن العمل يكون بالوجدان، ولا يُصار إلى العمل بالسلطان أو البرهان إلا بدليل؛ فلما كان الحياء أصلا، فمتى وُجد، أغنى عن استعمال القوة؛ لكن إذا فُقِد، جاز اللجوء إلى القوة؛ وفي هذا السياق يُفهم القول المأثور: «يَزَع الله بالسلطان ما لا يَزَع بالقرآن»[72]؛ وكذلك لَمّا كان الإيمان،

(72) ينسبه بعضهم إلى الخليفة عثمان بن عفان، وآخرون إلى الخليفة عمر بن الخطاب.

هو الآخر، أصلا، فمتى وُجد، أغنى عن التوسّل بالاستدلال؛ لكن إذا فُقِد، جاز اللجوء إلى الاستدلال.

والثالثة، إذا كان الوجدانُ مستغنيا بنفسه، فإن السلطان أو البرهان لا يستغني بنفسه؛ واضح أن صفة «الأصل» التي يتصف بها الإيمان أو الحياء تجعله لا يحتاج إلى غيره في تحقيق الغرض منه؛ فإذا آمن الإنسان حقَّ الإيمان، توصَّل إلى الغرض من إيمانه، وهو العرفان؛ وإذا استحيا الإنسان حق الحياء، توصّل إلى الغرض من حيائه، وهو الكف عن العصيان؛ أما الاستدلال، فلما كان علاقةً إدراكية تنحصر في الظاهر، كان حظُّه أن لا يفي تمام الوفاء بغرضه، وهو العلم اليقيني، حتى يقتبس بعض عناصره من العلاقة الإدراكية الباطنية التي هي «الاعتقاد» بمعنى «التصديق»، علما بأن الإيمان نوع من التصديق؛ وحسبك دليلا على هذا الاقتباس أنه يتطلّب أن نعتقدَ قيمته العلمية، بل أن ننطلق فيه من مسلَّمات لولا اعتقادُ صدقها، لَما صح البناء عليها؛ وأما السلطان، فلما كان وازعا ينحصر في الوجود الخارجي، كان حظُّه أن لا يفي تمام الوفاء بغرضه، وهو منع الاعتداء على الحقوق، حتى يقتبس بعض عناصره من الوازع الداخلي الذي هو الاتعاظ بمعنى «كف النفس»، والحياء نوع من كف النفس؛ والشاهد على هذا الاقتباس أنه يتطلّب أن يتّعظ المعتدي من العقاب الذي أُنزل به، بل أن يورّثه هذا العقاب واعظا من نفسه يَكفُّه عن أي اعتداء في المستقبل.

والرابعة، أن الوجدان حقيقة جوهرية، بينما السلطان أو البرهان حقيقة عَرَضية؛ وبيان ذلك أن السلطان والبرهان صفتان من الصفات التي تقوم بالإنسان من غير أن تَلزم ذاته، فقد يوجد الإنسان ولا سلطان له أو لا برهان عنده؛ في حين أنه لا إنسان بغير وجدان، فيكون الوجدان صفة ذاتية للإنسان لا تزول عنه أبدا؛ والراجح أن يكون هو ذات الإنسان عينها كما إذا قلنا: «الإنسان إنما هو وجدان»؛ وعلامة ذلك أن الحياء الذي هو خُلُق وجداني يتبدّى، عادةً، على ظاهر الوجه، بحيث يُعرَف وجوده في الإنسان من أثره في وجهه؛ ومعلوم أن

الوجه يرمز إلى ذات الشيء وحقيقته[73]، فضلا عن أنه يُنقَل عن المعنى الموضوع له في الأصل للدلالة عليها، بحيث يكون الحياء من ذات الإنسان؛ وأكثرُ من هذا أن لفظ «الحياة» مشتق من نفس الأصل الذي اشتُق منه لفظ «الحياء»، بحيث ينزل الحياء من الإنسان منزلة الحياة، كأن حياء الإنسان من حياته، وقد قال بعضهم: «الحياء سببه كمال حياة القلب»[74]، ولا أدل على الذات من الحياة، فضلا عن حياة القلب؛ بل فوق هذا وذاك، لقد اشتَقّ اللسان العربي من نفس الأصل ـ أي [ح/ ي/ ي] ـ اسما يدل على الوجه، وهو «المُحيّا» كأن معناه الأصلي «الوجه الذي ينبعث منها الحياء» أو «الذات التي تتخلَّق بالحياء»، وقد قيل: «ماء المحيا»، والمراد «احترام الذات».

والخامسة، أن المقاومة الوجدانية، على خلاف المقاومة السلطانية والبرهانية، هي مقاومة تَدخُل فيها ذاتُ الإنسان بكليتها؛ فالثائر على الظلم قد يقاوم بيده، منكرا عمَله بقلبه، كما أن المرشَّح للانتخابات قد يقاوم بلسانه، رياء أو طمعا؛ وفي الحالتين، فكلٌّ من الثائر والمرشَّح يقاوم ببعضه، لا بكليته، لأن هذه المقاومة لا تتطلب ذاته، وإنما وصفا من أوصافه أو فعلا من أفعاله، في حين أن المتزكي إذا قاوم بوجدانه، فإن هذه المقاومة تستغرق ذاته كلها؛ ذلك أن أركان هذا الوجدان، وهي: «الإيمان» و«الحياء» و«الشهود» و«المشاهدة»، بحكم كونها معاني روحية، تقوم كلها بذات المتزكي نفسها؛ فلولا أن الإيمان يستوعب كامل ذاته، لَمَا ظهرت آثاره على جوارحه؛ ولولا أن الحياء يأخذ بجوهر ذاته، لَما تبدّى في وجهه؛ ولولا أن الشهود يُنسيه ذاته، لَما تجلَّت له عظمة المشهود؛ ولولا أن الشهادة تُلزم ذاته بالصدق في خبره، لما استعدَّ أن يجود بحياته، إثباتا لها[75].

---

(73) تَدبَّر الآيات القرآنية المذكور فيها «وجه الله»، والمقصود ذاته العلية، كما في الآيات الكريمة: «ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا، فثَمّ وجه الله» (الآية 110، سورة **البقرة**)؛ «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (الآية 27، سورة **الرحمن**)؛

(74) ابن قيم الجوزية، **مفتاح السعادة**، ص. 56.

(75) لا عجب أن يدل لفظ «الشهيد» على «المخبر بما علم» و«المستشهد في سبيل الله».

وعلى الجملة، إن المقاومة التزكوية ليست مقاومة سلطانية تلجأ إلى الثورة أو التمرد أو الانقلاب للتسيد على الناس، ولا برهانية تلجأ إلى الانتخاب، وإنما مقاومة وجدانية تقصد التعبّد لرب الناس، وتلجأ إلى حب الإيمان ووازع الحياء، مما يجعلها مقاومة أصلية وجوهرية وكلية ومستغنية بذاتها.

3.2. المقاومة التزكوية والإزعاج الروحي؛ إذا كانت المقاومة بالسلطان تتخذ صورا ثلاثا للوصول إلى الحكم، هي: «الثورة» و«التمرد» و«الانقلاب»، قد نجملها في اسم واحد هو «الاضطراب»، وكانت المقاومة بالبرهان تتخذ، لتولي الحكم، صورة «الانتخاب»، فإن المقاومة بالوجدان تتخذ صورة خاصة نسميها «**الزعج**» أو «**الإزعاج**»؛ فلنبسط الكلام في خواصه، مع مقارنته بـ«الاضطراب» و«الانتخاب» في بعض الوجوه، وأيضا مع بيان الدور الذي يمكن أن يقوم به في نطاق الدولة الحديثة.

3.2.1. مقارنة الإزعاج بالاضطراب والانتخاب: نستخرج بعض الخصائص الأساسية للإزعاج، ثم نقارن بينه وبين الطريقين الآخرين في المقاومة، وهما: «الاضطراب» و«الانتخاب»، حتى تتبيّن الفروق بينه وبينهما على وجه أتَم.

■ **الزعج أو الإزعاج بمعنى «الإخراج إلى الخير»**؛ الإزعاج، لغةً، يفيد الدفع والإخراج؛ فإذا قيل: «أزعجه من مكانه»، فمعناه: «دفَعه عن مكانه وأخرجه إلى مكان آخر»؛ فيكون المقصود بالإزعاج هنا هو إخراج الظالم من ظلمه إلى العدل، وإخراج المتسيّد من التسيُّد على الناس إلى التعبد لرب الناس؛ فيكون **الإزعاج عبارة عن نقل من حال أدنى إلى حال أعلى**(76)؛ وبهذا، فلا يقع الإزعاج إلا إلى ما هو خير؛ وواضح أن الخير المراد هنا هو «التعبد لله» وما يندرج فيه من معاني «الحق» و«العدل»؛ أما الإخراج إلى الشر، فلا يُسمَّى إزعاجا، وقد يُسمَّى «إرباكا»؛ ولا يسعى الزاعج ـ أو المزعِج (بكسر العين) ـ إلى

(76) لقد تقرَّر عندنا استعمال مفهوم «الإزعاج» للدلالة على المقاومة الروحية للتسيد الطاغوتي قبل أن نقف على نص ابن عربي في «مفهوم الانزعاج» الذي ورد في **الفتوحات المكية**، الجزء الرابع، ص. 181.

الخير بوجه عام فحسب، بل يسعى أيضا إلى خير المزعوج ـ أو المزعَج (بفتح العين) ـ بوجه خاص، نظرا لأنه لا يعمل على كف أذاه عن غيره فقط، بل يعمل على أن يقوم المزعَج من تلقاء نفسه بكف أذاه، مقتديا به أو متعظا بالنصيحة التي أسداها إليه أو معتبرا بمصير غيره، كأن إزعاجه له ليس سببا مباشرا في رجوعه إلى العدل أو الحق، وإنما مجرد مناسبة مواتية لحصول هذا الرجوع؛ فيلزم أن الإزعاج لا يثير اضطرابا مُؤذيا، ولا يعكّر أمنا حقّا، ولا يضر نظاما عدلا.

■ **الانزعاج شرط في الإزعاج**؛ إذا ظهر أن الإزعاج إخراج المزعَج من حال غفلة إلى حال يقظة يعي فيها من آثار شرِّه على نفسه وعلى غيره ما لم يكن يَعِه، لزم أنه **لا إزعاج بغير انزعاج**؛ وبيان ذلك من وجهين اثنين؛ **أحدهما**، أن الإزعاج لا يؤتي ثماره، حتى يَحصُل للمزعَج (بفتح العين) انزعاج حقيقي إلى ما أُزعج إليه من حالٍ زكِيٍّ، لأن هذا الحال أمر وجداني، والحال الوجداني لا إكراه عليه، فضلا عن أنه منحة إلهية؛ **والثاني**، أن الزاعج لا يستحق أن يتولى مهمَّة الإزعاج، حتى يكون قد ترقَّى في أحواله وأخلاقه بالانزعاج، متقلّبا في مراتب الاستبصار والتخلق؛ وليس هذا فحسب، بل إنه أيضا يَنزعج كلما أزعجَ، ذلك أنه يقوم عنده بسبب هذا الإزعاج ما يدعوه إلى مفارقة الحال التي هو عليها كما لو كان يمارس النقد على نفسه، متحوّلا في نفسه عند قيامه بتحويل غيره؛ ومن كان بهذا الوصف، لا بد أن يكون إزعاجه خالصا من الأغراض والحظوظ، فلا يعود على المزعَج إلا بصلاح أحواله، فضلا عن الاطمئنان إلى توجيهاته وتحركاته؛ وهكذا، فشتان بين «المزعج» و«المضطرب»؛ فالثائر، وهو يثور على الحاكم المستبد، لا يثور على نفسه؛ والمتمرّد، وهو يثور على السلطة الجائرة، لا يتمرد على نفسه؛ وقائد الانقلاب، وهو يقلب النظام الفاسد، لا ينقلب على نفسه، بينما الزاعج، وهو يزعج المتسيّد، لا يفتأ يُزعج نفسه أو قل «ينزعج»؛ فثبت أن **كل زاعج منزعج**.

■ **الإزعاج إرجاع إلى الفطرة**؛ إذا تقرَّر أن الإزعاج يَنقُل المزعَج إلى حال خيرٍ من الحال التي كان عليها، وأن الخير كلَّه في التعبّد لله وحده، لزم أن يكون الحال المنقول إليها أقربَ إلى هذا التعبد من الحال المنقول منها؛ وقد

تقدَّم أن الإنسان فُطِر على التعبّد لله من أوّل خَلْقه؛ لكن النفس، كما ذُكِر، تعاطت لتدسية هذه الفطرة بالاسترسال في النسبة، حتى بلوغ غاية التسيد الذي هو التأله المتوحد؛ ومتى عرفنا أن الإزعاج يطلب الخير الأسمى المتمثل في التعبّد لله، تبيَّن أن وظيفة الإزعاج هو ردُّ المزعَج (بفتح العين) إلى الفطرة الأصلية؛ ولا يتأتى ذلك إلا بأن ينهض المقاوم الزاعج باقتلاع هذه الطبقات المتتالية من النسبة التي تراكمت على هذا الأصل الكامن في المتسيِّد، بحيث تعاد الحياة إلى روحه؛ فالإزعاج إنما هو توَلّي المقاوم إحياء روح المتسيّد بعد موتها.

■ **الإزعاح دفع للتسيُّد**؛ إذا كان الاضطراب والانتخاب يطلبان أساسا الوصول إلى التسيّد على الخَلْق، كل على طريقته، فإن الإزعاج، بعكس ذلك، يدفع هذا التسيد بقسميه: الاضطرابي والانتخابي؛ وكل قسم منها ينطوي على أصناف ثلاثة من التسيد: **التسيد الجلي** الذي يتمثل في تسيُّد الحاكم على المحكومين؛ **والتسيد الخفي** المتمثل في تسيُّد نفسه عليه، إذ يعبُد نفسه كما يعبده غيرُه؛ **والتسيد الأخفى** المتمثل في تسيُّد المحكومين عليه؛ إذ تسيُّده تابع لوجودهم؛ فلولا تعبُّدهم له، لَما تسيّد عليهم؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن هذه الأنواع من التسيد **تقترف الظلم بالنسبة للعالمين**: **المرئي والغيبي**؛ وتوضيح ذلك من الأوجه الآتية؛ **أحدها**، أن التسيّد على الخَلق تعبيد لهم، **والتعبيد ظلم كبير**، لأن الغاية من وجودهم هي أن لا يتعبّدوا إلا لخالقهم؛ **والثاني**، أن هذا التسيد يوقع في عبادة الذات، وكل عبادة للذات هي **ظلم للنفس** لا يقل شرا عن ظلم الغير، لأن من يظلم غيره يظلم نفسه؛ فإذا تعبّدَه وحال بينه وبين التعبد لله، كان، هو نفسه، قد تعبّد لغير الله؛ **والثالث**، أن التسيّد، على مقتضاه التغييبي، لا ينازع التسيد الإلهي فقط، بل أيضا يزعم الاستغناء عنه في هذا العالم المرئي؛ وكل استغناء عنه إنما هو افتقار لغير الله، وكل افتقار لغير الله هو عبادة للطاغوت، وهي **الظلم الأكبر**؛ ولما كان ظلم هذه الأنواع من التسيد مزدوجا، كان الإزعاج الروحي أنسب وأنجع وسيلة لدفعها.

■ **الإزعاج توسُّلٌ بالوجدان**؛ فإذا كان العمل الاضطرابي يستعمل القوة

والعنف المادي، وكان العمل الانتخابي يستعمل القول والعنف المعنوي، فإن العمل الإزعاجي يتبرّأ من كلا العُنفين: عنف القوة وعنف القول، منكبا عن طرقهما؛ أما الطرق التي يسلكها العمل الإزعاحي، فلا بد أن تحمل من آثار الوجدان ما يتكشف للعيان؛ وهذه الطرق مختلفة ومتفاوتة، أحدها، **الحال الوجداني**؛ إن المتزكّي يزعج إلى الخير بحاله الداخلي؛ فما دام الإزعاج هو نقل من حال إلى حال، فإن المزعَج يتلبّس باطنُه بما يُزعَج إليه، ويتخلص من حظوظ نفسه فيه، شاهدا منة الله فيه، فتأتي أقواله وأفعاله طافحةً بهذا الحال، فيكون لها بالغ التأثير فيمن يسمع أقواله أو يرى أفعاله؛ والثاني، **السلوك الخُلقي**؛ إن المتزكي يزعج إلى الخير بسلوكه الخارجي؛ لما كان المتزكي متخلّقا على وفق فطرته الأصلية، ظاهرا وباطنا، كانت أخلاقه الظاهرة تزعج غيره إلى أن يقتدوا به ويأتوا بمثلها؛ وما ذاك إلا لأن هذه الأخلاق تخاطب فطرتهم وتوقظ الروح فيهم وهم لا يشعرون؛ لذلك، كان الغالب على الانزعاج إلى الخير حصوله بالاقتداء؛ إذ ميزة القدوة أنه يُشهِد على سلوكه سواه، فينزعج إلى سلوكه على قدر طاقته؛ والثالث، **التذكير الحِكْمي** (بكسر الحاء)؛ إن المتزكي يزعج إلى الخير بتذكيره؛ فإذا ذكّر المزعج بالحال الذي يريد الإزعاج إليه، جاء تذكيره أقرب إلى الحكمة منه إلى الموعظة واتخذ سبيل اللين والرحمة، وذلك أنه لا يتوسل فيه بالاعتبار العقلي الذي يقف عند ظاهر الأشياء، وإنما بالاستبصار الروحي الذي ينفذ إلى باطنها، كما أنه لا يعبّر عنه بالقول المباشر، وإنما بالقول غير المباشر، تاركا لغيره تأويله على الوجه الذي يَرفُق به، ولا يعنِّفُه، ويرغّبه، ولا يرهِّبه.

■ **الإزعاج مبني على الوازع**: إن الإزعاج، بخلاف الاضطراب والانتخاب، يمارس مراقبته بواسطة الوازع الداخلي؛ معروف أن التسيُّد الناتج عن الاضطراب يعتمد في رقابته للمحكومين على الوازع الخارجي الذي يضبط سلوك المحكومين، متمثّلا في مسلسل من القوانين والتشريعات والجزاءات التي لا تنتهي؛ أما التسيّد الناتج عن الانتخاب، فيضيف إلى الوازع الخارجي الذي يضبط سلوك المحكومين، وازعا خارجيا أعلى يضبط سلوك المسؤولين، متمثّلا

في جملة من الآليات والقيود التي تمنع الممارسة التعسفية للسلطة كـ«الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية» و«الحقوق الفردية» و«سلطة القانون»؛ غير أن هذين الوازعين، مهما زادت قوتهما واتسع نطاقهما، فلن يبلغا مبلغ الوازع الداخلي في كف المحكوم عن ارتكاب المخالفات وكفّ المسؤول عن سوء استعمال السلطة، بل قد يؤديان إما إلى نقيض مقصودهما، وهو العصيان؛ إذ يزداد التضييق على الحريات بحجة التحوُّط للأمن ودفع التهديدات، فيشتد تَبـرُّم المحكومين بها وسخطهم عليها، فيتمردون ولا يبالون؛ وإما إلى سلوك طريق التحيّل، إذ يلجأ المحكومون والمسؤولون، على حد سواء، إلى أساليب الحيلة في خرق القوانين أو الالتفاف عليها أو تَجنُّب تبعاتها؛ في حين أن الإزعاج يسعى إلى أن يُولِّد في الفرد وازعا من نفسه، حتى يراقب نفسه بنفسه، ممتنعا عن أسباب الظلم؛ ولما كان الإزعاج مقاومة وجدانية تعبُّدية، كان الوازع الداخلي الذي يُـميّزه هو وازع الحياء من الله؛ ولا حياء أقدر على دفع ظلم الحكام وبسط الأمن بين المحكومين من هذا الحياء، لأنه يجمع بين محبة الله والخشية منه، شهودا لعظمته وشعورا برؤيته؛ فإذن يتولى الإزعاج تحبيب الله إلى الأفراد وتعظيم قدْره في قلوبهم، حتى إذا أحبوا الله وعظّموه، لم يُرضهم إلا إتيان الطاعات وترك المخالفات لا تسألهم عن هذا وذاك إلا أنفسهم؛ ومتى وُجد في الفرد وازع الحياء، أغنىَ عن وازع القوة في حمله على احترام القوانين والآليات، إلا أن تكون هذه القوانين والآليات وَقِحة لا تبالي بحب الله وتعظيمه.

■ **الإزعاج مبني على العاصم**؛ لا يختلف الإزعاج عن الاضطراب والانتخاب بكونه يزوّد الفرد بالوازع الداخلي فقط، بل يختلف عنه أيضا بكونه يورّثه ما نسمّيه بـ«**العاصم الداخلي**»؛ فإذا كان الوازع الداخلي يجعل الفرد يلاحظ جانب الله تعالى، **فيدفع شرّه عن غيره**، فإن العاصم الداخلي يجعله يحظى بخصوص الحفظ الإلهي[77]، **فيدفع عنه شرَّ غيره**؛ فالوازع يَكُفُّ أذى

(77) تدبر الآية 22 من سورة **المجادلة** التي سبق ذكرها.

الذات، بينما العاصم يكُفُّ أذى الآخَر؛ فكما أن للفرد واعظا من نفسه، فكذلك له حافظ من نفسه؛ ولا شك أن المتسيد الطاغية لا يرعى لأحد إلّاً ولا ذمة، ناهيك عن الناصح المزعج؛ فلا يصرف شرَّه إلا وجود هذا العاصم الداخلي الذي هو بمنزلة مِجنّ روحي؛ وقد يجوز أن تقوم بروح الإنسان قوة واحدة ذات وجهين: أحدهما وازع والآخر عاصم، بحيث على قدر امتناع الإنسان عن إتيان المفاسد، يكون حِفظه من آثار المفاسد التي يأتيها غيره، فتكون قوة الجانب العاصم من قوة الجانب الوازع.

ولا يقال: إن الوازع الداخلي ملحوظ، فيثْبُت وجوده، في حين أن العاصم الداخلي غير ملحوظ، فلا يَثبت وجوده، لأنا نقول: إن الملحوظ ليس الوازع نفسَه، لأنه أمر روحي غيبي، وإنما آثارَه الخارجية، وكذلك العاصم، فهو أمر روحي غير مرئي، فلا تُلْحظ إلا آثاره الخارجية؛ بيد أن الفرق بينهما هو أن العلم بالآثار الخارجية للوازع أيسر من العلم بالآثار الخارجية للعاصم، ذلك أن الآثار الأولى يُمكن رصدها في سلوك الفرد الواحد، في حين أن الآثار الثانية تقتضي أن نرصد أسبابها في عدد غير محصور من الأفراد مِمَّن توجد لهم صلة أو لا توجد بالفرد المحفوظ من أذاهم؛ ولا طاقة لأحد بهذا الرصد، إذ يحتاج إلى علم محيط لا يَملكه إلا الحق جل جلاله؛ فالعاصم إنما هو شاهد رعاية الحق سبحانه لعباده المتقين.

■ **الإزعاج جلب للعدل بواسطة الإحسان**؛ لئن كان كلا من الاضطراب والانتخاب يسعى لإقامة العدل، فإنه يتوسل في ذلك بواسطة قد تكون من نفس الرتبة ـ أي واسطة عادلة ـ أو من رتبة دونها ـ أي رتبة ظالمة؛ فقد يؤدّي الاضطراب إلى التهارج أو الفتنة، فتزهَق أرواح بغير حق أو تداس حقوق بغير جُرم؛ والانتخاب، هو الآخر، قد تسبقه حملات خادمة لمصالح خاصة أو تتخلله انتهاكات مدبَّرة أو يسفر عن نتائج مزيَّفة، بينما الإزعاج يسعى إلى قيام العدل بواسطة وجدانية صريحة، وهذه الواسطة تنزل مرتبة شهودية مخصوصة، وهي، بالذات، «الإحسان»؛ فليس الإحسان هنا أن تُحسن إلى مَن أساء إليك أو

تعفُو عمن ظلمك فقط، بل هو، أساسا، أن تطلُب العدل، شاهدا عدل الله في خَلْقه[78]، لأنك تتعبَّد لله في طلب العدل كما تتعبّد في مطالبه منك، ولا شهود لعدل الله بدون شهود الفضل معه؛ **فالإزعاج يطلب العدل برؤية عدل الله، ورؤيةُ عدل الله أسمى رتبةً من طلب العدل.**

■ **الإزعاج إصلاح للمجتمع**؛ لا خلاف في أن كلا من الاضطراب والانتخاب يهجُم على القمَّة المتمثّلة في رجال الدولة، متوسّلا بالقاعدة المتمثلة في المجتمع؛ فكل همّه أن يستبدل بالحكَّام حكاما غيرَهم، حتى ولو لم تتبدَّل القاعدة، وأنَّى لها أن تتبدّل بالوتيرة التي يتبدّل بها الحكام! أما الإزعاج، فلا يهمُّه الحكام أو الدولة بقدر ما يهمُّه المحكومون أو المجتمع، ذلك أن التغيير الذي ينشده تغيير أصلي، لا فرعي؛ والمجتمع أصل والدولة فرع، فقد وُجِد المجتمع ولا دولة فيه، في حين لا دولة بغير مجتمع[79]؛ فلو أن أفراد المجتمع يمارسون العمل التزكوي إلى أن يتعوَّدوا الانزعاج إلى العدل في معاملة بعضهم لبعض، لغَدَوا قادرين على إزعاج الحكام إلى العدل بما يبعثونه، في أوساط المجتمع، من روح الحق والمسؤولية؛ بل لو غلب العملُ التزكوي على المجتمع، لَوُجِد من رجال الحكم من يكون قد حظي بممارسة هذا العمل، وانطبع وجدانه بهذه الروح، فينزعج إلى العدل حيث لا ينزع إليه من لم يَحظ بهذه الممارسة من أصحابه؛ وليس ببعيد أن يصير قادرا على أن يُزعج هؤلاء أنفسَهم إليه بما يتخذه من تدابير مُنصفة ومواقف مسؤولة.

وحاصل القول في الإزعاج أنه يُخرج إلى الخير، مسترجعا الفطرة ومشترطا

---

(78) تأمل الرواية التالية للحديث النبوي المعروف بحديث جبريل عليه السلام؛ إذ أتى جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، «فقال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام: أن تعبد الله ولا تشرك به، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان؛ قال: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث؛ قال: **ما الإحسان؟** قال: **أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**».

(79) معلوم أن «الدولة» تنظيم تدبيري اشتهر به العصر الحديث.

الانزعاج؛ لذلك، كان أقدر على دفع ظلم التسيد، متوسلا بالحال الداخلي والسلوك الخُلقي والتذكير اللين، ومرتكزا على وازع الحياء والعاصم الداخلي؛ كما تميَّز بالتوسل بالإحسان في طلب العدل، معيدا بناء المجتمع، على اعتبار أن هذا البناء هو الأصل في إقامة الدولة للعدل.

2.2.3. دور الإزعاج في الدولة الحديثة؛ لقد عرَفَت المجتمعات، عبر تاريخها المديد، هيئات تدبيرية مختلفة، إلا أن «الدولة» تُعتبَر الصورة الحديثة التي اتخذتها الهيئة التدبيرية، وتتحدَّد بكونها تستأثر باستعمال القوة والعنف؛ وبهذا، تكون **الدولة الحديثة عبارة عن هيئة تدبيرية مكوَّنة من أقوى وأعنف المتسيدين الذين يحيطون بالمجتمع كله**؛ ولئن أخذت الدولة، تحت ضغوط العولمة، تتزحزح عن مركزها السيادي في علاقاتها بالدول الأخرى، فإنها ما زالت تمارس سيادتها الشاملة على المجتمع الذي تدبِّر شؤونه، بل تستغل كل الظروف المواتية والفرص المتاحة، وتختلق مختلف الذرائع لكي تزيد من إحكام قبضتها على مؤسساته ومنظماته، وجموعه وأفراده.

والواقع أن استحكام صبغة التسيد الكامل على المجتمع يَضرُّ بالممارسة التدبيرية بقدر ما يضرُّ بالوجود المجتمعي؛ وبيان ذلك أن **التدبير التسيّدي الحديث**، مهما أحيط بالدساتير والحقوق وغيرِها من القيود، لا ينفك عن الظلم، لأنه قائم في أصله على منازعة السيادة الإلهية؛ ولا أظلم من هذه المنازعة، لأنها لا تُحرّر الإنسان كما تُحرِّره السيادة الإلهية، وإنما تتعبَّده؛ فهذا التدبير التسيُّدي، على الحقيقة، يقترف ظلمين: أحدهما ظلم غيبي، وهو ظلم الحقِّ بمنازعته؛ والآخر ظلم مرئي، وهو ظلم الخَلْق باستعبادهم؛ ولما كان الأصل في ظلم التدبير التسيدي الظلم الغيبي، كان لا بدَّ أن يتعرض للمكر الغيبي؛ وتَجلَّى هذا المكر في انقلاب مقاصده، فيظلم من حيث يظن أنه يَعدِل، ويستعبد من حيث يظن أنه يحرّر؛ فإذا بدا أن الإنسان الحديث لا يعاني من الاستعباد الجلي الذي هو «استرقاق الرقاب»، فقد ترادفت عليه ألوان من الاستعباد الخفي والأخفى، بدءا بعبادة الذات وانتهاء بالتبعية للسوق، حتى أصبح هو الإنسان الذي يتطوَّع

بعبوديته، متوهّما أن هذا التطوع يجعله يتمتع بأقصى حريته[80].

فلا يقف ضرر الدولة الحديثة عند إفراز التعبُّد التطوعي، بل يتعدَّى ذلك إلى إكراه المجتمع كله على التعبد لها؛ فعلاوة على استفرادها بالقوة المادية التي تزاوج بين القيام بواجب الحماية وممارسة القمع وكذا بين حفظ الأمن ومزاولة الترهيب، تلجأ إلى طرق معنوية مختلفة للحمل على هذا التعبد، منها الاحتجاج بأنها تتمتع بسند الأغلبية من المواطنين، ووضْعُ فكرانية مؤسِّسة ومسوِّغة يتولاه عدد من المثقفين الموالين؛ ومنها أيضا التهويل من آثار زعزعتها، بَله غيابِها، والتخويف من كل بديل عنها؛ ومنها كذلك تسخير وسائل الإعلام للدعاية لمشاريعها ومخططاتها ومنجزاتها وكذا لِأفضلية نظامها وعلمية مناهجها وشرعية قرارتها؛ ومنها أخيرا إنشاء المؤسسات التربوية التي تُؤبّد عقيدتها وسيادتها، فضلا عن الأعياد الوطنية والمهرجانات الشعبية وحفلات الوفاء ومظاهرات النصرة؛ لكن آثارَ هذا التعبد على المجتمع لا تقف عند حد بَرمَجته وتنميطه، بل تتعداه إلى القضاء على الطاقات القادرة على إبداع أساليب أخرى في التدبير؛ والحال أنه لا شيء أحوج إلى دوام التغيير من التدبير، نظرا لأنه لا شيء أكثر تغلغلا في التسيد منه؛ وقد ظهر أنه لا أضرَّ على المجتمع من هذا التدبير التسيّدي لِما يَحمله من أسباب التعبيد الشامل؛ لذلك، كان يستلزم أكثر من غيره مواصلة دفعه، حتى تندفع آثار هذه الأسباب، أي أنه **يقتضي ممارسة الإزعاج**؛ وعلى هذا، **فإن مفسدة الجمود على التدبير تَكمُن في كسر قوة الإزعاج لدى أفراد المجتمع، والمجتمعُ بغير ممارسة إزعاجية كَلَا مجتمع**؛ وفي هذا غاية الظلم للوجود الاجتماعي؛ فليس هذا الوجود وجودا فرعيا أو مرحليا كما هو وجود الدولة (أو قل «الوجود الدَّوْلي»[81])، وإنما وجودا أصليا ونهائيا، إذ

(80) ارجع إلى نظرية ملكية الفرد لذاته عند الليبيريتاريين (Libertarians) أو باصطلاحنـ «الحريانيين».

(81) ننبّه إلى الخلط الشائع بين صيغة النسبة إلى المفرد: «دَوْلي» (بالفتح والسكون)، بمعنى «خاص بدولة معيَّنة» وبين صيغة النسبة إلى الجمع: «دُوَلي» (بالضم والفتح)، أي «خاص بالعلاقة بين دولتين أو أكثر».

تتفرع عليه كل الهيئات وكل التدبيرات بما فيها «الهيئة الحكومية» و«التدبير التسيدي»؛ كما أنه يُشكِّل أفقا للوجود الإنساني لا يمكن تجاوزه، فقد يوجد الإنسان بدون حكومةٍ ولا تسيّدٍ سياسي، ولكنه لا يوجد بدون أسرة أو محيط إنساني.

ولما كانت الدولة، بحكم تدبيرها التسيّدي المحيط، تَظلِم المجتمع، متعبّدة إياه ومنتهكة حقَّه في الإزعاج، تعيّن التصدي لهذا الظلم؛ فالأصل في الإزعاج هو دفع ظلم التسيد حيثما كان وأنّى كان؛ **ويتخذ إزعاج الدولة صورة تحرير المجتمع من فاحش تسيُّدها**، بحيث يسترجع منزلتَه التي تجعل منه الأصل الذي ينبني عليه كلّ شيء، والأفقَ الذي يحيط بكل شيء؛ ولا يقوم هذا الإزعاج التحريري في التصدي للأعلى وانتزاع موقع الدولة كُرْها كما في حال الاضطراب أو طَوْعا كما في حال الانتخاب، وإنما في التصدي للأسفل واكتساح موقع المجتمع؛ فليس المطلوب استبدالُ تسيّد بآخر، وإنما بذل الطاقة في الخروج من التسيد؛ ولا مطمع في الخروج منه إلا إذا أُعيد بناء المجتمع على مقتضى العمل التزكوي، علما بأن هذا العمل يجعل الفرد يتحقق بأن التسيد لله وحده، فيكون قادرا على أن يكسر شهوة التسيد في نفسه؛ وهكذا، **فإن الإزعاج الذي يحرّر المجتمع ليس هو انتزاع السلطة، وإنما إحياء الفرد بإعادة صياغته على وفق مطالب التعبّد لله وحده**؛ تترتب على ما تقدم النتائج الآتية:

■ **أناة الإزعاج**؛ إن الإزعاج المحرِّر للمجتمع لا يفضي إلى تَحوُّل طَفْري يَحدث بين عشية وضحاها، وإنما إلى تَحوُّل فِطري يستغرق زمنا غيرَ قصيرةٍ مُدَّتُه ولا معلوم أجلُه، لأن واجب الفرد من أفراده هو أن يعود إلى فطرته التي تورّثه حُسن الخلُق والتي حجبتها عنه نفسه المتسيّدة؛ وهذه العودة تتطلب منه مقاومة متواصلة وانزعاجات متلاحقة تدوم مدى الحياة، حتى يسترجع قوة استبصاره الروحي وتستقيم أخلاقه، مع العلم بأن كمال الاستقامة لا حد له؛ ومن علامات هذا الاستبصار والاستقامة أن يستحيي من أن يَنسُب إلى نفسه حولا أو قوة لرؤيته الحول والقوة لله وحده.

■ **زهد الإزعاج**؛ يجعل هذا الإزعاج علاقة الفرد بالتدبير تتغير رأسا على

عقب، بحيث **يستوي عنده وجوده في السلطة وعدمُه**، فلا يتزاحم ولا يتبارى عليها كما جرت العادة، بل قد يؤثر أن لا يتولاها متى وُجد مَن يتولاها على شرط العدل؛ أما إذا اضطُر إلى تَحمُّلها، فإنما يتحملها تكليفا، مزوَّدا بوازع الحياء الذي يجعله يرى السيادة لله وحده، إلى حين أن يظهر من يضع عنه عبئها، فيتركها، وهو فرِح بأن يَسُدَّ غيرُه مسدَّه فيها، وآيِس من أن يعود إليها، لأن همّه الأكبر ليس في أن يسود الناس، وإنما في أن يعبُد ربّ الناس.

■ **استقلالية الإزعاج**؛ يُحدث هذا الإزعاج في نسيج المجتمع ما يُمكن أن نصطلح على تسميته بـ«الحيِّزات بلا دولة» (أو، إن شئت قلت، «الحيّزات اللادوْلية»)[82]، وهي عبارة عن فَجوات أو، بالأحرى، فُسحات تَكسر التدبير المحيط للدولة؛ إذ ينتظم الأفراد في هذه المتَّسَعات المجتمعية بواسطة وازع الحياء الذي في صدورهم ومحمود أخلاقهم والألفة بين قلوبهم انتظاما يوفّر ما تدَّعي الدولة توفيره لهم من أسباب الأمن والحياة، حتى إنها لو تدخّلت في هذه الحيزات الآمنة، إظهارا لتسيُّدها، لكانت مُفسِدة غير مُصلحة وظالمة غير عادلة؛ والحقيقة أن مَثَل هذه الحيِّزات المجتمعية كمَثل الحيزات الأسروية؛ فلئن كانت الدولة تأمن على سلطانها من التصرفات داخل الأسرة، فبأن تأمن عليه من التحركات داخل هذه الحيزات المجتمعية أوْلى، ذلك أن هذه الفرجات أصلُها العمل التزكوي الذي لا ينشغل بأسباب التمكُّن والتسيد على الخَلْق، وإنما بأسباب التخلّق والتعبد للحق؛ وطالما أن الدولة لا تُفسد ولا تَظلم، فلا يلحقها من هذه الفضاءات المستقلة إلا مزيد القوة، لا لأنها تضع عنها عبء التدبير في نطاقها فحسب، بل، كذلك، لأنها تُنمّي «الرأسمال» الروحي والخُلُقي للمجتمع الذي لولاه، لعمَّ الفساد في أكنافه، فتعلو الهمم وتسمو الأخلاق، متطلعة إلى تحقيق ما لم يُسبق إليه من المصالح، وتدِقُّ العقول، متفتقة عن أشكال من التدبير تخلو من المفاسد؛ وما دامت الدولة قائمة على خدمة المجتمع، فلا يمكن إلا أن تزداد قوة بهذا التحول في الإرادات والسلوكات والإدراكات؛

---

(82) المقابل الفرنسي لعبارة «حيّزات لادَوْلية» هو: "Lieux non-étatiques".

وواضح أن زيادة القوة هنا لا تعني مزيد البأس والتسلُّط، وإنما مزيد المشروعية والأخلاقية؛ فيجدر بالدولة، متى أرادت أن تخرج عن فائض بأسها وتسلطها، أن تُفسح المجال لبروز مِثل هذه الفضاءات الروحية والخُلقية، حتى تُمارس دورها التزكوي الذي لا غنى للمجتمع عنه ولا بديل عنها في القيام به؛ والعلامات بادية للعيان على أن دولة المستقبل سوف تحتاج، في تدبير المجتمع، إلى الوازع الداخلي قدر احتياجها إلى الوازع الخارجي.

■ **إبداعية الإزعاج**؛ لئن كان الإزعاج المحرِّر يزحزح الدولة عن تسيّدها الشامل، منشئا حيّزات لادوْلية، فإنه لا يتخذ أشكالا مؤسسية ضيّقة، ولا يضع برامج عمل، ولا، بالأحرى، يلعب اللعب السياسة، لأن هذه الأعمال تليق بمن يتنافس على التسيد كالمضطرب والمنتخب؛ أما الزاعج، فهو في شغل كبير يُنسيه طلب التسيد؛ وحتى إن أُكرِه على التدبير، أخرجه إلى التعبّد ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وإلا أُعِين بفضل العاصم الداخلي على دفع شبهاته، فضلا عن اتقاء سيئاته؛ بل إن الإزعاج إلى الحرية يتخذ صورة انقطاعات وانكسارات وتصدُّعات مُبدعة في مسار هذه الأعمال التسيُّدية التقليدية، مؤسسات وبرامج ولُعَبا، كما لو أنه يمارس التشكيك في مستقبل جدواها أو الكشف عن حاضر حدودها ما بقيت على حالها، طمعا في أن يتنبَّه أصحابها من غفلتهم وينزعجوا إلى أعمال من غير جنسها، عسى أن يتبصَّروا بالفروق بين النوعين من الأعمال، فتضعف شهوةُ التسيُّد فيهم، حتى إذا دبّروا أمرا من الأمور، دخل تدبيرَهم شيءٌ من التعبد.

■ **عمومية الإزعاج**؛ لئن كان هذا الإزعاج إلى الحرية يَحتاج إلى العارفين بالعمل التزكوي، فإنه لا ينحصر في مجموعة مغلقة أو طبقة متخصِّصة أو فئة متميزة من الأفراد كما حُصر تأويل نصوص التوراة والإنجيل في رجال الكنسية الكاثوليك، أو حُصر الإفتاء والإرشاد في مجموعة من الفقهاء المعيَّنين، وإنما يتسع لكل مَن دخل في هذا العمل بإخلاص، فتزكَّت نفسه، مستكشفا روحه، وصلحت أخلاقه، مسترجعا فطرته؛ إذ يغدو مزعجا إلى الخير باستقامة سلوكه وطمأنينة جوارحه، من غير حاجة إلى أن يستعمل ليِّن كلامه؛ وعلى الرغم من أن الأفراد لا يتساوون في هذا العمل ولا في ثماره الروحية والخلُقية، فكل

واحد منهم يقوم بهذا الإزعاج إلى الخير على قدر تزكية نفسه وصلاح أخلاقه؛ لذلك، لا ينفع الدولة أن تحتويهم، تحييدا لعملهم الإزعاجي، ولا أن تدمجهم في هيئات أو مؤسسات رسمية قصد مراقبتهم، ولا أن تستخدمهم لأغراضها التسيّدية، طمعا في تزكيتهم لها؛ وإذا ركِبت الدولة رأسها، فباشرت احتواءهم أو إدماجهم أو استخدامهم، فإنهم يملكون من العواصم الداخلية ما يدفع عنهم شرور هذه الأفعال، لأن الله متوليهم كما أنهم يتولونه، إلا أن يكون قَدَرا مقدورا؛ أما أولئك الذين رضوا بهذا الاحتواء أو الإدماج أو الاستخدام واطمأنوا إليه، فلا يُمنعون من مزولة إزعاجهم فقط، بل يَفقدون، بحكم هذا الرضى والاطمئنان الباطلين، القدرة على هذا الإزعاج، ذلك لأن الدولة، كما قدمناه، ترتكب ظلمين: ظلم الحق، إذ تنازعه السيادة؛ وظلم الخَلْق، إذ تُخضعهم للعبادة؛ والزاعج لا يليق به أن يسكت عن الظلم ولو قلّ، فما بالك إذا عَظُم! ناهيك عن أن يركن إليه كما ركن إليه هؤلاء؛ بل إن متعاطي التزكية لا يكون مزعجا حقا، حتى يُزعج إلى العدل فصاعدا، بفضل حميد أخلاقه.

3.2.3. دفع الاعتراضات على الإزعاج الروحي؛ بعد أن فرغنا من بيان طبيعة المقاومة الوجدانية التي تتخذ صورة الإزعاج الروحي، نجيب عن بعض الاعتراضات التي يُحتَمل أن تَرِد على ما ادعيناه بصددها.

■ **الاعتراض الأول**: لا نُسلّم أن الإزعاج ضروري للتصدّي للظلم، أليس هذا التصدي هو الدور المنوط بالمعارضة! الجواب على هذا الاعتراض كالآتي:

أ. أن الوجهَ الذي يتصدّي به الزاعج للظلم غير الوجه الذي يتصدّي به المعارض له؛ ذلك أن المعارضة تواجه الظلم بالبرهان، بينما الإزعاج يواجهه بالوجدان؛ والحال أن الوجدان يورّث من الأخلاق ما لا يورّثه البرهان، بحيث يكون الأصل في الإزعاج أنه حال أو فعل خُلقي، في حين أن الأصل في المعارضة أنها رأي أو قول عقلي؛ ولا يخفى أن الفعل الخُلُقي لا يخلو من العقل، بينما القول العقلي قد يخلو من الخُلُق.

ب. أن مقصد الإزعاج غير مقصد المعارضة؛ إذ المعارضة تبتغي تداول

السلطة، وإلا فلا أقل من إسقاط الحكومة، بينما الإزعاج يبتغي إصلاح السلطة من داخلها، بحيث تتحسَّن أحوال الحكام وأخلاقهم، ولا يبتغي إسقاطهم، ولا، بالأجدر، احتلال مواقعهم.

ج. أن القيمة التي تؤسِّس الإزعاج غير القيمة التي تؤسس المعارضة؛ ذلك أن المعارضة يحكمها حساب المصالح العاجلة، فلا تُقدّم عليه اعتبارَ الضوابط الأخلاقية، بل قد تتنكب عنها، في حين أن الإزعاج يحكمه خُلُق الصدق، فلا يُلقي الزاعج بالاً لفوات المصالح العاجلة ما لم يكن ضررُه أكثرَ من نفعه.

د. أن المعارضة تفتقر إلى الإزعاج افتقار السلطة الحاكمة لها؛ ذلك أن المعارضة كالسلطة الحاكمة تطلب التسيد على المواطنين؛ بل لولا إلحاح هذا الطلب عليها، لما دخلت في منازعة السلطة؛ بينما غاية الإزعاج هو أن يُخرج من شهوة التسيد على المخلوقات إلى الإقرار بالتسيد للخالق سبحانه، بل إلى الاشتغال بالتعبد له وحده؛ فيلزم أن المعارض، ولو أنه لا يمارس التسيد بَعْد، يحتاج إلى أن يُزعَج من هذه الشهوة، حتى يكون عمله أزكى وأنفع من عمل الحاكم المتسيّد.

■ **الاعتراض الثاني**: لا نُسلِّم أن العمل الإزعاجي طريق ناجع وسريع في دفع الظلم، أليس العمل الاضطرابي أو العمل الانتخابي أنجع وأسرع! الجواب عن هذا الاعتراض من الوجوه التالية:

أ. أن العمل الإزعاجي لا يسعى إلى تغيير الحاكم، وإنما إلى تغيير الإنسان فيه؛ وشتان بين التغييرين، إذ تغييرُ الحاكم لا يضمن إزالة الظلم، فلا يبعد أن يأتي الحاكم الثاني الذي حلَّ محله من الظلم مِثْل ظلمه أو أسوأ منه؛ والشاهد على ذلك أن أكثر من ثورة صارت إلى ما ثارت عليه، جورا وفسادا؛ أما تغيير الإنسان في الحاكم، فإنه لا بد أن يُخرجه من ظلمه إلى عدله؛ وعليه، فهذا التغيير أنجع من تغيير الحاكم ولو أنه يستغرق من الوقت أكثر مما يستغرقه الانقلاب.

ب. أنه يجوز أن يتوالى على السلطة حكَّام ظَلَمة ولو أن كل واحد منهم جاء إليها، ثائرا أو متمردا أو منقلبا أو منتخَبا؛ إذ ما أن يستتب له الأمر، حتى

يقتفي أثر سَلَفه في الاستبداد والفساد؛ والراجح أن ظلمهم المتوالي يستغرق زمنا أطول من الزمن الذي يستغرقه إزعاج واحد منهم من ظلمه، لأن هذا الإزعاج، حتى لو طال، قد لا يتعدى فترة حُكْم أحدهم؛ ويجوز أن يُؤتي ثمرتَه في أجَل قصير، فيسارع الحاكم إلى الإصلاح، مُضاعفا جهوده في تدارك ما فاته، بل يجوز أن ينزعج الحاكم إلى العدل بواعظ من نفسه يحصل له فجأة.

ج. أن العدل الناتج عن الإزعاج أشمل من العدل الناتج عن الاضطراب أو الانتخاب؛ إذا كان العدل الاضطرابي أو الانتخابي يدفع الظلم عن الغير، فإن العدل الإزعاجي يدفع الظلم عن الذات؛ والحال أن الإنسان، متى ظَلم غيره، فإنه يكون قد ظَلم نفسه، وقد يظلم نفسه من غير أن يظلم غيره؛ لذلك، إذا عَدل الحاكم مع نفسه، كان مع غيره أعدل؛ وعلى هذا، فإن العدل الحاصل بالانزعاج لا يحقق رفع الظلم عن المحكومين فحسب، بل أيضا يحقق عدالة الحاكم، أي استقامته.

د. لقد تقرر أن العمل الاضطرابي أو الانتخابي يسعى إلى التسيد على المواطنين؛ والحال أن الظلم باق ما بقي التسيد؛ أما العمل الإزعاجي الذي يسعى إلى التعبد للخالق، لا يمكن أن يدخل عليه مثل هذا الظلم، إلا أن تبقى في النفس بقية من التسيد، لأن التعبد مجاهدة للتسيد ليست لها نهاية؛ وعلى هذا، فلا تقل حاجة العمل الاضطرابي أو الانتخابي إلى الإزعاج إلى العدل عن حاجة الحكومة القائمة التي يتصدى لها بقوة اليد أو بقوة اللسان، بحجة أنها تجسِّد الظلم، وهو يجسِّد العدل.

■ **الاعتراض الثالث**: لا نسلّم أن العمل الإزعاجي يحفظ النظام، لِمَ لا يجوز أن يؤدي تعميمُ حق الإزعاج ووجودُ حيّزات خارج الدولة إلى إحداث نوع من الفوضى داخل المجتمع! الجواب عن هذا الاعتراض الثالث كالتالي:

أ. أن العمل الإزعاجي ثمرة العمل التزكوي؛ وغاية هذا العمل هي أن يُحصّل الفرد النظام ــ أو الانسجام ــ في نفسه، متمثلا في صفاء الباطن؛ ومتى حصّل هذا النظامَ الداخلي، حَرِص أكثرَ من غيره على وجود النظام في محيطه، لأن وجوده الخارجي إنما هو مرآة لحقيقته الداخلية.

ب. إذا كان العمل الإزعاجي لا يُزعج إلا من الوضع الظالم، فإن النظام القائم، متى كان عادلا، لا ينزعج إلا لمزيد العدل؛ وانزعاجُه إلى مزيد العدل هو تثبيت لهذا النظام، لا زعزعة له ألبته؛ أما إذا كان ظالما، فواجب إزعاجه متعيّن على كل من استوفى شروط التزكية، لأن سكوته عن الظلم ظلم أكبر؛ وأكيدٌ أن طرق هذا الإزعاج، حالا أو اقتداء أو تذكيرا، لا إخلال فيها مطلقا بالنظام.

ج. أن الأصل في الإخلال بالنظام إنما هو منازعة الحكام في تسيّدهم، لأن حفظ النظام وحفظ التسيد عندهم شيء واحد؛ فمن نازعهم ولو كان حكمُهم ظالما، فهو، في نظرهم، يسعى في الفوضى والتخريب؛ أما الزاعج، فإنه يستنكف من هذه المنازعة، إذ هي علامة على تدسية النفس، لا على تزكيتها؛ فإذا هو أَزعَجَ إلى العدل، فليس من أجل أنْ يتولى إقامته بنفسه، وإنما لكي يبادر الحاكمُ ذاتُه إلى إقامته، منصفا المحكومين من مظالمه.

د. أن الإزعاج حقٌّ، لكنه حقٌّ على الزاعج، لا له؛ فلا بد أن يكون صادقا في أحواله، حتى يؤثّر فيمَن سَمعه أو رآه؛ ومتفوّقا في أخلاقه، حتى يُقتدى به في محيطه؛ وحكيما في تذكيره، حتى تَميل القلوب إليه؛ ومن كان بهذه الأوصاف الزكية، لا يمكن إلا أن يُسهم في تدعيم أي نظام قائم على الحق والعدل؛ وبقدر ما يكثُر أمثاله في أوساط المجتمع، يزيد حفظ النظام، بحيث تَربح الدولة في تدبيرها من وجود هؤلاء وتخسر بفقدانهم.

هـ. أن «الحيّزات بلا دولة» التي تنشأ داخل المجتمع هي، بالنسبة إليه، بمثابة **أرْحام كبيرة أو بطون جَمْعية تعيد الأفراد إلى فطرتهم الأصلية**؛ وهي، بالنسبة للدولة، **بمنزلة الرئة التي تزوّدها بنَقيّ الهواء الذي يُجدّد دورتها التدبيرية**؛ وما لم تَقُم الدولة بتجديد تدبيرها على دورات منتظمة، لا تَملك أن تحفظ النظام على الدوام؛ ولا سبيل لها إلى تجديد حقيقي لهذا التدبير يرفع مزيدا من الظلم إلا بأن تأخذ بأسباب الفطرة التي استعادها هؤلاء الذين خرجوا من هذه الأرحام الجماعية.

■ **الاعتراض الرابع**: لا نُسلّم أن طرق الإزعاج تكفي في دفع الظلم، لِمَ

لا يجوز أن توجد حالات من الظلم تُحتّم سلوك طريق الجهاد بالقوة لدفعه!
الجواب عن هذا الاعتراض الرابع كما يأتي:

أ. أن الإزعاج هو نفسه جهاد، بل الأصل في الجهاد أن يَحصل بطريق الإزعاج[83]، فيلزم أن الجهاد بالقوة إنما هو جهاد فرعي، بحيث تكون رتبة الجهاد بالإزعاج أشرف من رتبته، والإعداد له أوجب وأكبر من الإعداد للجهاد بالقوة.

ب. أن الجهاد بالقوة إذا لم يتأسس على الجهاد بالإزعاج، لا يأمن أن يكون ضررُه أكثرَ من نفعه؛ ذلك أن الجهاد بالقوة يتوسل بالاعتبار العقلي، في حين أن الجهاد بالإزعاج يتوسل بالاستبصار الروحي؛ فإذا استند الاعتبار العقلي إلى الاستبصار الروحي، كان المجاهد يأتي أفعاله وهو يشهد الله فيها[84]؛ وهذا الشهود جالب للمدد الإلهي، فيكون منصورا، حتى ولو استُشهِد؛ أما إذا خلا الاعتبار العقلي من الاستبصار الروحي، كان المجاهد يأتي أفعاله، وهو يشهد نفسه فيها[85]؛ وهذا الشهود الثاني دافع للمدد الإلهي، فيكون مغلوبا، حتى ولو شبِّه له النصر.

ج. أن الجهاد بالإزعاج لا يعني ترك الجهادَ بالقوة، ولا فقْدَ القدرة عليه؛ ذلك أنه ثمرة العمل التزكوي، وقد تقدم أن هذا العمل يُرجع الفرد إلى فطرته؛ **والروح مفطورة على القوة حيث يجب وعلى الإزعاج حيث يجب**؛ لذلك، فإن الزاعج يحفظ بأسه الذي له من فطرته كما يحفظ لِينَه الذي له من هذه الفطرة[86]؛ فهو، في كلا الحالتين، لا يدفع الظلم إلا بشهود الأمر الإلهي.

(83) تدبر الآية الكريمة: «فلا تطع الكافرين، وجاهدهم به جهادا كبيرا» (الآية 52، سورة **الفرقان**)، أي جاهدهم بالقرآن.

(84) تدبر الآية 17، سورة **الأنفال**، التي سبق ذكرها.

(85) تدبر الآية الكريمة: «لقد نصركم الله في مواطن كثيرة، ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم، فلم تُغن عنكم شيئا، وضاقت عليكم الأرض بما رحبت، ثم وليتم مدبرين» (الآية 25، سورة **التوبة**).

(86) تدبر الآيتين الكريمتين، الأولى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ **أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ** يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا =

د. أن الجهاد بالقوة لا يكون إلا جهاد دفع ـ وهاهنا جهاد دفع الظلم ـ في حين أن الجهاد بالإنزعاج قد يكون جهاد طلب، فضلا عن كونه جهاد دفع؛ فقد لا يكتفي الزاعج بدفع ظلم التسيد، بل قد يطلب عدل التعبُّد؛ والفرق كبير بين «دفع ظلم التسيد» و«جلب عدل التعبّد»؛ فالأول قد يتحقق من غير خروج الحاكم إلى التعبد لله، بينما الثاني يجعل الحاكم يخرج إلى هذا التعبّد، مقيما العدل على مقتضاه.

هـ. أن حالات الظلم التي تستوجب الجهاد بالقوة ليست بالضرورة أسوأ من الحالات التي تستوجب الجهاد بالإزعاج، بل الأصح أنها تكون دونها سوءا، حيث إن الصبغة المادية تغلب عليها، في حين أن الحالات التي يجاهدها الإزعاج تغلب عليها الصبغة المعنوية؛ ولا يخفى أن «الظلم المعنوي» شرٌّ من «الظلم المادي»، لأنه يُلحِق الأذى أصلا بروح الإنسان، ويجوز أن يتأذى البدن منه بالتَّبَع، في حين أن الظلم المادي يُلحِق الأذى أصلا ببدنه، ويجوز أن تتأذى الروح منه بالتَّبَع(87).

و. إذا كان الجهاد بالقوة يتباهى باقترانه بالشهادة، فإن اقتران الإزعاج بها أبلغ وأوثق؛ وتوضيح ذلك أن للشهادة أربع معان على الأقل: الشهادة بمعنى «إخبار المرء بما رأى أو عَلِم» أو قل، اختصارا، «الإخبار»؛ والشهادة بمعنى «الإقرار بالتوحيد والنبوة» أو قل، اختصارا، «الإقرار»؛ والشهادة بمعنى «لقاء الموت في سبيل الله»، أي «الاستشهاد»؛ والشهادة بمعنى «الإدراك بعين البصر

= يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (الآية 54، سورة **المائدة**)؛ والثانية: «مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (الآية 29، سورة **الفتح**).

(87) واضح أن «احتلال العقول»، وهو ظلم معنوي، أسوأ من «احتلال الأوطان»، وهو ظلم مادي؛ فإذا كان «الجهاد بالقوة» قد يدفع احتلال الوطن، فإنه لا يستطيع أن يدفع احتلال العقل؛ بينما «الجهاد بالإزعاج» يستطيع ذلك، فضلا عن قدرته على دفع احتلال الوطن متى نهض به المجتمع، مطوّقا المحتل من كل جانب؛ بل قد لا يتأتى دفع احتلال الوطن إلا بعد دفع احتلال العقل، فيلزم أن الجهاد بالإزعاج شرط في الجهاد بالقوة.

أو عين البصيرة»، أي «المشاهدة» أو «الشهود»؛ ولو أن هذه المعاني تبدو في الظاهر متفرقة، فإنها تجتمع كلها في الإزعاج، ذلك أن كل إقرار، عند الزاعج كما عند المؤمنين عامة، إخبار؛ وكل استشهاد، عنده كما عند المجاهدين خاصّة، إقرار، لأن غاية الشهادة عنده هي أن تُقِرّ، لا بقولك فحسب، بل أيضا بفعلك؛ وإقرارك بفعلك هو أن تجعل حياتك تَشْهد كما شَهِد لسانك؛ لذلك، سُمّي الشاهد بحياته «شهيدا»، لأنه بلغ نهاية الشهادة، فهو شهيد بفاعليته؛ وكل شهود، عند الزاعج، استشهاد، لأن غاية المشاهدة عنده هي أن تكون قد فنيتَ عن شهودك، وشَهِد عليك شهودك؛ لذلك، سُمّي المشاهِد «شهيدا»، لأنه بلغ نهاية المشاهدة، وهي أنه صار مشهودا عليه، فهو شهيد بمفعوليته؛ فما يكابده المجاهد مرة واحدة، يكابده الزاعج عددَ مشهوداته؛ فإذا كان الأول لا يغيب عن العالم المرئي إلا بسفك دمه، فإن الثاني يغيب عنه كل مرة يشهد فيها الحق بروحه.

وعلى الجملة، إن الدور الذي يمكن أن ينهض به الإزعاج في الدولة الحديثة هو أن يُخرجها من جمودها على التدبير الذي يحيط بكلية المجتمع، مؤديا إلى مزيد الظلم، تغييبا وتعبيدا؛ ولا سبيل إلى إخراجها من هذا الجمود التدبيري إلا بأن يستعيد المجتمع حريته، حتى يستطيع أن يَمُد الدولة بالطاقات التي تجدد تدبيرها؛ ولا تحرير للمجتمع من ظلم تسيّد الدولة إلا بإحياء روح الإزعاج في الإفراد، هذه الروح التي تقضي بالصبر على العمل التزكوي والاستقلال به والإبداع فيه كما تقضي بأن يتحمل كل فرد منهم واجبه الإزعاجي، زاهدا في السلطة لا يتحملها إلا تكليفا أو اضطرارا.

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن التسيد هيمن على تدبير الشؤون والعلاقات الإنسانية، واتخذ أشكالا مختلفة تمارس التغييب وتعبُّد للطاغوت، بعضها تسيُّد مشتَبه يقر للإله بالتسيد ولو أنه يشاركه فيه؛ وبعضها تسيُّد مُحكم، لا يقر له بهذا التسيّد، مستأثرا به، وخاصة تسيُّد الدولة الحديثة؛ لكن يبقى أن الأصل في أشكال التسيد الطاغوتي هذه هو تسيُّد الفرد الذي حقيقته أنه تعبُّد

للذات؛ فيتعين، على من يتعبد لله وحده، طالبا التدبير الذي لا تغييب معه، الخروج من هذا التسيد الطاغوتي؛ وقد توضَّح كيف أن هذا الخروج لا تفيد فيه طرائق القول، سواء كانت الحوارات التي يُرتّبها النظام الديمقراطي أو الجلسات التي يعتمدها التحليل النفسي، وكيف أنه يقتضي سلوك طريقة عملية جذرية تجمع إلى العمق والإحاطة والاستمرار والتدرج والسِّلم القدرةَ على التحويل والتثوير، وهي بالذات طريقة العمل التزكوي الروحي؛ إذ بفضلها، يتحقق الفرد بالوصفين الفاصلين: التعبد لله والتشهيد؛ ويتجلى تحققه بالتعبد لله في أن روحه تصير مغمورة بحب الإيمان ونفسَه مقهورة بوازع الحياء، كما يتجلي تحقُّقه بالتشهيد في أنه يصبح مستذكرا لشهوده وشهادته في العالم الغيبي كما يصبح مستيقنا من شهوده وشهادته في العالم المرئي؛ ومتى تحقق الفرد بالتعبّد والتشهيد، صار قادرا على مقاومة التسيد في محيطه، لا بالسلطان ولا بالبرهان، وإنما بواسطة الوجدان؛ إذ يغدو حاله الداخلي وسلوكه الخُلُقي وتذكيره الحِكْمي وسائلَه في هذه المقاومة التي تتخذ شكل إزعاج إلى العدل؛ ولما كان التسيد في الدولة الحديثة تسيُّدا محكما يهيمن على جزئيات المجتمع ويأسر قدرات العطاء فيه، صار دور الإزعاج الروحي هو أن يتولى تحرير المجتمع من الدولة لصالحهما معا؛ إذ أن تَحرُّر المجتمع يُجدّد روحانية أفراده ويفجّر طاقات الإبداع فيه، وأن الدولة تستفيد من هذا التجدد الروحي في الخروج من الجمود على تدبير بعينه قد يكون تدبيرا طاغوتيا، ضامنة بقاءها بفضل تغييرها المستمر لمنهجية التدبير؛ فإذن الإزعاج إلى العدل لا يبتغي هدم الدولة بوصفها مؤسسة تدبيرية، وإنما يبتغي أن تتخذ الدولة، على التدريج وبحسب الظروف، تدبيرا لا يُتعبّد فيه للخَلْق، وإنما يُتعبَّد فيه للحق وحده.

الباب الثاني

اتِّصال التعبُّد بالتدبير واتِّساع الوجود الائْتِماني

المدخل

إذا كان الأصل في فَصْل العلمانيين بين «الدين» و«السياسة» هو **إرادة نسيان** العالم الغيبي، مع انتحال كمالاته، فإن الأصل في وَصْل الديانيين بينهما هو، بخلاف ذلك، **إرادة تذكّر** العالم الغيبي، مع التقرب إلى كمالاته؛ والفاصل بين الدين والسياسية لا يزال ناسيا ولو تأوّل فَصْله بما يدفع عنه شبهة الإلحاد، والواصل بينهما لا يزال ذاكرا ولو تأوّل وصله بما يدفع عنه شبهة التطرف؛ وعلى الرغم من فضل الوصل على الفصل، لأن الوصل أصل والفصل فرع، يبقى أن العلمانيين كانوا أكثر جزما بفَصْلهم من الديانيين بوَصْلهم، لاتفاقهم على وجه الفصل واختلاف هؤلاء على وجوه الوصل؛ وعلى الرغم من فضل التذكر على النسيان، لأن التذكر وجود والنسيان عدم، لم يكن الديانيون أكثر جزما بتذكّرهم من العلمانيين بنسيانهم، ولو أن اختلافهم في وجوه التذكر لم يكن أكثر من اختلاف هؤلاء في وجوه النسيان.

وهكذا، فإن الديانيين، وإن قطعوا بالوصل بين الدين والسياسة، فإنهم اختلفوا في وجوهه وطرق تطبيقه؛ وتجلَّى ذلك في انقسامهم إلى طوائف أربع: «أهل التسييس»، ويقولون باندراج الدين في السياسة؛ و«أهل التديين»، ويقولون باندراج السياسة في الدين؛ و«أهل التحكيم» و«أهل التفقيه»، وكلا الطائفتين تقول بتطابق الدين والسياسة، إلا أهل التفقيه استطاعوا أن يقيموا دولة تعمل بموجب هذا التطابق.

غير أن الفَرْق بين «أهل التسييس» وبين باقي الطوائف الديانية يبدو أكبر من أي فَرق بين الطوائف الأخرى فيها بينها، كأن «أهل التسييس» الذين يُمثلهم

بعض الحكام في الدول الإسلامية ينهجون طريقا في الوصل بين الدين والسياسة لا ترتضيه المجتمعات التي يحكمونها؛ فلما جعلوا الدين تابعا للسياسة، لم يَكُن منهم إلا أن مارسوا سلطتهم التدبيرية، من غير أن يتحرَّجوا من مخالفتها لأوامر السلطة الإلهية، إما متعاطين لتأويل النصوص الدينية بما يؤيد هذه المخالفة أو مستنكفين من طلب أية مشروعية لهذه المخالفة في هذه النصوص متى تيقّنوا من أن هذا الاستنكاف لا يضر بسلطتهم؛ كما أن التعبد بهذه الممارسة التدبيرية لم يكن يَهمُّهم إلا بالقدر الذي يخدم سلطتهم ويُقوّي شوكتهم، وإلا فإن التعبد ينحصر، بحسب رأيهم، في جملة من الشعائر المحدَّدة والطقوس المقرَّرة التي تَصل الأفراد، بحسب اعتقادهم، بالعالم الغيبي، حتى كأنهم ديانيون قولا، علمانيون فعلا.

وأما الطوائف الديانية الأخرى الثلاث، فيشترك أفرادها في **إظهار** أنهم يحرصون، في ممارسة سلطتهم السياسية البشرية، على أن تتوافق مع أوامر السلطة الإلهية، إن صراحة أو ضمنا، مستحضرين أسباب ومضامين ما أُنزِل من الوحي الإلهي، ومُؤوِّلين لها بوجوه محددة، ومستنبطين منها أحكاما مخصوصة على مقتضى هذا التوافق؛ كما يشتركون في **إظهار** أنهم يهتمون بالتعبد بهذه الممارسة السياسية نفسها، وأنهم يدركون بأن مجال التعبد لا ينحصر في الشعائر المنزلة، وإنما يتَّسع لكل عمل يحصل فيه الإخلاص، وأيضا يدركون أن واجب التعبد لا يتعلق بالأفراد كُلٌّ على حدته، وإنما يتعلق بكلية الأمة في مختلف صور تواصلها وتعاملها.

لكن يبقى أن تصوُّر هذه الطوائف، على اختلاف توجُّهاتها، للوصْل بين الدين والسياسة شابه الضّيق، حيث إنها حصرت معناه ومداه في الوصْل بين نوعين من «الأوامر»: إلهية وبشرية، ولم تتعدَّه إلى **الوصل بين الآمر الإلهي والآمر البشري**؛ والحال أن تجريد «الأمر» من «آمره» يسوّي بينه وبين غيره. حتى يُتوهَّم أنهما سواء في التدبير مادام يتعلّق بإدارة الإنسان لشؤون عالمه المرئي؛ وبيان ذلك أن قيمة الأمر ليست في ذاته، وإنما **في الرتبة التي ينزلها الآمر**؛ وبقدر ما ترتقي هذه الرتبة، يزيد قدر الأمر، حتى إذا بلغت نهاية

الكمال، كان الأمر ليس فوق قَدْره قَدْر، وكذلك الأمر الإلهي؛ لذلك، بات من الضروري تجاوزُ هذا التصور التقليدي الذي يتذرّع به العلمانيون في زعْمِهم أن قيمة التدبير في وفائه بالمصالح إلى **تصوُّرٍ يعيد الاعتبار لمنزلة الآمر في أوامره**؛ فإذن لا بد من تأسيس العمل بالأمرية الإلهية على **شهود الآمرية الإلهية**، بحيث **يكون التدبير**، في الآن نفسه، **أمريا وشهوديا**؛ فإذا المأمور أتى أمرا من الأوامر المنزلة شَهِد، في ذات الوقت، الآمر الإلهي.

وما أبعد عن الصواب من يدّعي أن هذا الشهود تكليف بما لا يطاق، بِحجة أن الشرع ينكره والعقل يُحيله! فالواجب في التعامل مع الأمر الإلهي أن يتلقاه المأمور، لا بجوارحه فحسب، بل أيضا بروحه؛ بل الأصل في هذا التعامل أن يتلقى الأمرَ الإلهي أول ما يتلقاه بروحه، حتى إذا وعته حق الوعي وقام بها مقصده، استنهضت جوارحَه إلى الإتيان به؛ والروح تشهد كما تشهد العين، إلا أن مشهودها ليس مشهود العين، ولا وجهَ شهودها وجه شهود العين، مَثَل الروح في ذلك مَثَل العقل، فهو يشهد كما تشهد العين، لكنَّ موضوعَ شهوده وطريقته غير موضوع شهودها وطريقته؛ ولا غرو أن يُسمى نتاج العقل، بل العقل نفسه، باسم «الرأي»، وهو مشتق من نفس الأصل الذي اشتُق منه اسم «الرؤية»، فنسبة الشهود إلى الروح كنسبة الرأي إلى العقل؛ وعلى هذا، فإذا كانت العين تشهد في الأوامر الإلهية صور الأعمال التي تقضي بها وحركاتها وآثارها، علما بأنه لا صورة بلا مصوّر، ولا حركة بلا مُحرّك، ولا أثر بلا مُؤثر، فإن الروح تشهد في هذه الأوامر الأفعال والأوصاف والأسماء التي يختص بها الآمِر الأعلى سبحانه وتعالى، إذ هو المصوِّر والمحرِّك والمؤثّر.

بيد أن الاستعداد لهذا الشهود لا يُدرَك إلا بعد أن تكون الروح قد بُعثت من قبر النفس بفضل عَمَلٍ في الأعماق تصفو به الروح وتزكو؛ وإذا كانت الطوائف الديانية التي تقول بالوصل بين الدين والسياسة قد توقّفت عند «**الأمرية**»، ولم تستطع أن تتبيّن ضرورة «**الشُّهودية**» لكمال الامتثال للتدبير الإلهي، فما ذاك إلا لأنها لم تقتحم هذا العمل التزكوي، إما إنكارا له أو جهلا به أو تقاعسا دونه، ففاتها أن تَعرِف كيف أن الروح تَصِل بين التدبيرين: الديني

والسياسي بفضل شهود المدبّر الأعلى فيهما، بحيث يصبح التدبير تعبّدا والتعبّد تدبيرا.

لذلك، لم يكن بدٌّ من تحصيل تصوُّرٍ لصلة الدين بالسياسة يكون مبنيا على العمل بما أهملته هذه الطوائف الديانية جميعا؛ فيتعيّن أن يأخذ بالتدبير التعبّدي الذي مبناه على الشهود؛ والحال أن التدبير التعبدي لا فصل فيه ولا وصل، لأنه متقدم عليهما تقدُّم الغيبي على المرئي، إذ هو عبارة عن **وحدة أصلية نشأت عن موقف غيبي عظيم خاطب فيه المدبّر الأعلى الإنسان**، وخيّره، أثناءه، في تدبير عالمه المرئي، جاعلا هذا التدبير **أمانة** بين يديه؛ ومعلوم أن الأمانة لا تحصل إلا بين ذاتين متصلتين تأتمن إحداهما الأخرى على حفظ شيء مخصوص؛ وعلى هذا، فإن الأوامر الإلهية، من حيث هي أمانات، لا يمكن تجريدها كما تُجرَّد الأحكام المقنَّنة؛ بل لا بد، عند إقامتها، من مشاهدة الآمر الأعلى فيها، إن أفعالا أو أوصافا أو أسماء؛ ومتى كان المأمور في شهودٍ للآمر الأعلى في كل أمر يأتيه، اتقى شبهة التعبد للذات التي يقع فيها كل من اكتفي بالأمرية، ولم يَبْنِها على شهود الآمر، بحيث لا يشهد فيها إلا نفسه، متعبّدا لها بَدل أن يتعبّد للآمر، جل وعلا؛ وما أقام المأمور على حال الشهود إلا وجَعل وجودَه الغيبي يسري في وجوده المرئي، موسّعا آفاقه وكاشفا حقائقه، فيرى م لم يكن يرى من مشاهد الغيب، ويعلم ما لم يكن يعلم من خزائنه.

المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم»[2]؛ وبهذا، تكون «الخلافة» نظيرا مطابقا لما أسميناه بـ«التدبير التعبُّدي»؛ بينما يقول في شأن السياسة: «إن المُلك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار»[3]، ثم يصفه بكونه تدبيرا مذموما، لأنه ينبني على النظر العقلي المجرّد الذي لا يهتدي بالنظر الشرعي، فيقول: «فما كان منه [أي من المُلك] بمقتضى السياسة وأحكامها، فمذموم أيضا، لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله نورا، فما له من نور، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم من أمور آخرتهم»[4]؛ وبهذا، تكون السياسة نظيرا مشابها لما أسميناه بـ«التدبير التسيّدي»، إذ يوجد بينهما فرق في الدرجة، حيث إن السياسة عند ابن خلدون تفيد «المُلك»، في حين تفيد عندنا «السيادة»، لأن منطلقنا هو التصور الحديث للدولة الذي يحددها بالسيادة المطلقة، منتحلا السيادة الإلهية، في حين كان منطلق ابن خلدون هو التصور الإسلامي للدولة الذي لا ينازع الألوهية في سيادتها المطلقة؛ لذلك، كان التسيد (بمعناه الحديث) ينزل درجة أعلى من التملُّك (بمعناه الإسلامي التاريخي) من درجات النسبة إلى الذات؛ ومع ذلك، فلا نستبعد أن يكون ابن خلدون قد استعمل الملك في معنى أوسع يندرج فيه معنى «السيادة المطلقة»، فيكون «المُلك السيادي» في ضمن المُلك السياسي.

وبناء على هذا التعارض بين التدبير التعبدي والتدبير التسيّدي، تقرَّر عندنا الأخذ بـ«مبدأ اختيار المنهج التدبيري»، ومقتضاه أن الإنسان مضطر إلى أن يختار أحد المنهجين في تدبير شؤونه، عامة كانت أو خاصة، ولا مجال للجمع بينهما، لأن الجمع بينهما جمع بين الضدين: «التعبد لله» و«التعبّد لغيره» (أي للطاغوت)؛ ولا يلزم من هذا مطلقا أن المنهجين متساويان، بل هما متفاضلان، إلا أن تفاضلهما خياري لا إلزامي، بحيث يختلف باختلاف معتقدات الأفراد

---

(2) نفس المصدر، ص. 190.
(3) نفس المصدر، ص. 191.
(4) نفس المصدر، ص. 190.

الفصل السادس

دَعوَى الدِّيَانية والتداخل بين الدين والسياسة

لقد عرفتَ بأن مسلَّمتنا الأساسية هي أن الإنسان، كيفما كان اختياره العقدي، يأتي مختلف نشاطاته على مقتضى وجوده، لا في العالم المرئي فحسب، بل أيضا في العالم الغيبي، حتى ولو أنكر في الظاهر وجود هذا العالم الثاني؛ كما عرفتَ أن الدين والسياسة إنما هما طريقان متناظران في تدبير هذه النشاطات المختلفة على وفق هذا الوجود المزدوج؛ فإذا كان التدبير الديني تدبيرا تعبّديا يستنزل العالم الغيبي في العالم المرئي، ممارسا التشهيد، فإن التدبير السياسي، بعكس ذلك، تدبير تسيُّدي يستصعد العالم المرئي إلى العالم الغيبي، ممارسا التغييب.

وقد نجد لهذا التقابل الذي أقمناه بين التدبير الديني والتدبير السياسي، وبنينا عليه نظريتنا في الوجود الإنساني، نظيرا في التقابل الذي أقامه ابن خلدون بين «الخلافة» و«السياسة»؛ إذ يقول في حق الخلافة: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»[1]، «ذلك أن الخلق، كما يقول في موضع آخر، ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء [...] **فالمقصود بهم إنما هو دينهم**

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 191.

وتصوراتهم، فمنهم من يؤثر التدبير التعبدي، ومنهم من يؤثر التدبير التسيُّدي؛ وقد فضَّل العلمانيون المنهج التسيدي في التدبير، واندفعوا في إنزاله على مؤسسات الدولة والمجتمع؛ وقد أوردنا، في الفصل الرابع، اعتراضاتنا على هذا التفضيل الذي يؤدي إلى تضييق الوجود الإنساني؛ كما بيَّنا، في الفصل الخامس، ضرورة الخروج من التسيّد الطاغوتي الذي يُميّز التدبير السياسي.

والآن نأتي إلى الموقف المعارض للعلمانية والذي يدَّعي الأخذ بالتدبير التعبّدي؛ وقد اخترنا أن نسميه بـ«الديانية» بَدل «الأصولية»، لأن هذه المعارضة قد تكون ظاهرة لا باطنة أو وهمية لا حقيقية؛ ولننظر كيف تصور «الديانيُّون» هذا التدبير وكيف تعاملوا معه.

قد نصوغ الدعوى العامة التي يشترك فيها الديانيون كما يلي:

«**إن تسليم المواطنين، حكَّاما ومحكومين، بوجود القانون الإلهي يجعلهم يَجمَعون بين العمل السياسي والعمل الديني في تدبير شؤونهم**».

نستنتج من هذه الدعوى ثلاثة تصورات لهذا الجمع بين العملين: السياسي والديني.

أولها، **أن العمل الديني جزء من العمل السياسي**.

والثاني، **أن العمل السياسي جزء من العمل الديني**.

والثالث، **أن العمل الديني هو عين العمل السياسي**.

فيتبين أن العلاقة التي تصل بين الدين والسياسة على نوعين: أحدهما، **علاقة تداخل**، وهي، بدورها، على ضربين: «دخول الدين في السياسة» و«دخول السياسة في الدين»؛ والثانية، **علاقة تماثل**، إذ الدين والسياسة يتطابقان، وهي الأخرى، على ضربين كما سنرى في موضعه.

فلنفرد هذا الفصل للكلام عن التصورين الأولين للصلة بين الدين والسياسة اللذين يقولان بالتداخل بينهما، على أن نتناول التصورين الآخرين اللذين يقولان بالتماثل بينهما في الفصلين اللذين يليان.

ونُمهّد لهذا بالوقوف عند ظاهرة خلا منها الخطاب العلماني واتسم بها

الخطاب الدياني وهي: «التشويش المفهومي»؛ فقد شاب المصطلحات التي تعلَّقت بالصلة بين الدين والسياسة عند الديانيين كثير من الخلط إلى حد البلبلة؛ والسبب في ذلك أسباب: **أحدها** أن الدياني يتوزَّعُ فكرَه تراث غني وتحديث فقير، إذ تجده يستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي وتارة بمعناه الحديث، متقلبا بينهما من حيث يشعر أو لا يشعر؛ **والثاني**، أن الدياني لا يتمكّن من أدوات البناء المنطقي والنظري تَمكُّن العلماني منها[5]، حتى يستطيع القيام بنقد المفاهيم المنقولة عن العلماني وتحديد الخصائص الإجرائية لاستعمالاتها، بَلْه إبداع مفاهيم جديدة تجاوز المفاهيم المنقولة؛ **والسبب الثالث** أن الدياني، لئن كان واثقا من عقيدته، فليس دائما واثقا من قدرته، فتجده يحاكي العلماني في اصطلاحاته وتصوراته كيف اتفق، حتى يدفع عن نفسه تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر؛ **والسبب الرابع** أن الدياني يلاقي من أشكال الحرب لاختياراته العقدية في الداخل والخارج ما لا يلاقيه العلماني، فيضطر إلى التقية، جامعا بين القديم والحديث جمعا مشوَّها يضر باختياراته أكثر مما ينفعها.

من هذه المفاهيم التي دخل عليها لبسٌ كبير في استعمالات الدياني لها نخصُّ بالذكر ثلاثة هي: «السياسة» و«الدولة» و«الدين»؛ فنحصي للسياسة أربعة معان يتقلب بينها الدياني من غير تنبيه على هذا التقلب، وأحيانا من غير الوعي به؛ **أحدها**، «السياسية» بمعنى «التدبير على الوجه العموم»[6]، فقد يُدبِّر الإنسان

---

(5) بهذا الصدد، ننبه على أن تفوُّق «العربي العلماني» على «العربي الدياني» في مجال المعرفة أو الفكر أو غيرهما لا يعني أنه يقدر على الإبداع الذي لا يقدر عليه «الدياني»، وإنما يعني أنه يتعاطى التقليد لمكاسب الحداثة أو النقل من روّادها، هذا التقليد أو النقل الذي يأنفه «الدياني»، تعلّقا بتراثه وأصالته؛ أما أن ينشئ هذا العلماني من عنده الجديد النافع الذي يضاهي جديد أساتذته من مفكري الغرب، فلا مقدرة له على ذلك إلى حد الآن.

(6) نجد هذا الاستعمال العام عند الراغب الأصفهاني، إذ يقول: «والسياسة ضربان، **أحدهما**، سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به؛ **والثاني**، سياسة غيره من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه»، **الذريعة إلى مكارم الأخلاق**، ص. 92؛ كما نجد عند الغزالي نصا في غاية الأهمية يستعمل فيه لفظ «السياسية» بهذا المعنى العام، إذ يقول: «السياسة في استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة على أربع مراتب: الأولى وهي العليا: سياسة الأنبياء عليهم السلام، وحكمهم =

أمر نفسه كما يُدبّر أمر غيره؛ **والثاني**، «السياسة» بمعنى «تدبير المصالح الدنيوية» في مقابل «الخلافة» التي تتولى تدبير المصالح الأخروية والمصالح الدنيوية المرتبطة بها[7]؛ **والثالث**، «السياسة» بمعنى «تدبير الشأن العام»؛ **والرابع**، «السياسة» بمعنى «المُلك»، ويبدو أن هذا الاستعمال ترسَّخ بعد الخلافة الراشدة؛ كما أن مفهوم «الدولة» يستعمَله الدياني في معان أربعة: **أحدها**، «الدولة»في مدلولها الأصلي الذي يفيد انتقال الحكم من حال إلى آخر؛ **والثاني**، الدولة بمعنى «السلطان الوازع»؛ **والثالث** الدولة بمعنى «الكيان السياسي الذي يتحدد بأرض وساكنة وحكومة»؛ **والرابع**، «الدولة» بمعنى «المؤسسة التي تملك السيادة المطلقة»؛ أما «الدين»، فيستعمله الدياني، تارة في معناه الواسع الذي يفيد «المنهاج الشامل المتبَّع في الحياة»، وتارة في معناه الضيق الذي يفيد «جانب العقيدة» والذي تأثر فيه، من حيث يدري أو لا يدري، بالاستعمال الأجنبي لمفهوم «الدين».

ولما كان الديانيون يختلفون في استعمالاتهم لهذه المفاهيم، فقد لزم ترتيب مواقفهم من التدبير التعبدي والتدبير التسيدي بحسب هذا الاختلاف؛ لذا، نحتاج إلى التذكير ببعض التفرقات المفهومية الأساسية التي تُسعفنا في هذا الترتيب؛ فقد نفرّق بين نوعين من التدبير التعبّدي؛ فهناك «**التدبير الروحي**»، وهو التدبير التعبّدي الذي يَكون ثمرة العمل التزكوي والذي يأخذ بأسباب التشهيد الروحي؛ وهناك «**التدبير النفسي**»، وهو التدبير التعبُّدي الذي لا يكون

= على الخاصة والعامة جميعا في ظاهرهم وباطنهم؛ والثانية: الخلفاء والملوك والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا، ولكن على ظاهرهم، لا على باطنهم؛ والثالثة: العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة على الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع؛ والرابعة: الوعاظ، وحكمهم على بواطن العوام فقط، فأشرف هذه الصناعات الأربع بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة، وهو المراد بالتعليم»؛ **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول ص. 23.

(7) لترجع إلى ما ذكرناه أعلاه بصدد نظرية ابن خلدون في الخلافة والسياسة.

ثمرة هذا العمل التزكوي، ولا يأخذ بأسباب التشهيد الروحي، مع العلم بأن أصحاب التدبير النفسي لا يرون فرقا أساسيا بين «النفس» و«الروح»، بل إن بعضهم يعتبرهما لفظين مترادفين؛ وعلامة التعبد النفسي الجمود على الظاهر، نصوصا أو سلوكا، ونسبة العمل إلى الذات؛ وواضح أن الأصل في هذه التفرقة هو سابق افتراضاتنا بأن الروح هي النفخة التي تصطبغ بالفطرة، بينما النفس هي الذات التي تتعلق بالنسبة، وبأن العمل التزكوي هو وحده القادر على رفع غطاء النفس عن الروح.

وقد فرّقنا في السابق بين نوعين من التدبير التسيُّدي؛ فهناك «التدبير المحكم» الذي يمارس التغييب الذي يُنكِر وجود العالم الغيبي، مع انتحال كمالات هذا العالم، وقد اتخذ أجلى صوره في الدولة الحديثة؛ وهناك «التدبير المشتبِه» الذي يُمارس التغييب الذي لا ينكر وجود العالم الغيبي، متشبّها بكمالاته، وقد امتازت به أنظمة الحكم في الأزمنة القديمة؛ لكن آثاره مازالت باقية في بعض أنظمة الحكم الحالية؛ وقد تُمثل بعض الدول الإسلامية الحالية نموذجا حيا لهذا التدبير المشتبِه.

1. دخول الدين في السياسة والتدبيرُ التسيّدي المشتبِه

الظاهر أن التصور الذي يجعل من العمل الديني جزءا من العمل السياسي تأخذ به «الدولة التي تطلب لحكمها المشروعية الدينية»، مع العلم بأن المقصود هنا بالعمل السياسي هو «العمل المتعلق بتدبير الشأن العام»؛ وقد نسميها بـ«الدولة المشتبِهة»، حيث إنها تمارس ــ كما سيتبّين الآن ــ نوعا من «تسييس الدين» يتميّز بالجمع بين المقتضيات العلمانية للحداثة والمتطلبات الإيمانية[8]؛ ولنسمّ القائلين بهذا الضرب من التسييس الديني بـ«التسييسيين»؛ فلنوضح كيف أن هذا التصور الدياني التسييسي يفضي إلى الوقوع فيما أطلقنا عليه اسم «التدبير التسيّدي المشتَبِه».

---

(8) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، الفقرة 3. 1. 1 بعنوان «تدبير الدولة للدين» (مفهوم «الدولة الثيوقراطية الهجينة»).

تسعى الدولة المشتبِهة جاهدة إلى أن تحيط بالممارسة الدينية في جملتها، معتبرة أنها شأن عام يدخل في نطاق مسؤولياتها واختصاصاتها، وليس، كما هو الحال بالنسبة للدولة العلمانية، شأنا خاصا يرتبط بالفرد وحده، داخلا في نطاق تَمتُّعه المشروع بحرياته المدنية؛ لذلك، فهي تنهض، غير مترددة ولا متحوّطة، إلى أن ترسم لإرادة التعبد لدى المواطنين أهدافا محددة وتضع لها حدودا معينة، بل قد تخط لها مسالك مخصوصة؛ وقد تتوسّل في تحقيق هذه الأهداف وترسيم هذه الحدود وتسطير هذه المسالك بأساليب وآليات متنوعة تضعها وفق خطَط وبرامج ومناهج تحت أسامٍ ملتبسة أو عناوين مثيرة؛ ولا تبتغي هذه الخطط والبرامج والمناهج أبدا صون إرادة التعبد عند المواطنين، بَلْه دعم هذه الإرادة بما يكسبهم مزيد التقوى؛ وإنما تبتغي أصلا الزيادة في بسط سلطان الدولة على مختلف جوانب حياتهم، حتى ولو أفضى ذلك إلى حرمانهم من أداء بعض واجباتهم الدينية كـ «النصيحة» و«الدعوة» و«التربية».

ولا تكتفي الدولة المشتبِهة بأن تتسلَّط على العمل الديني تسلُّطها على العمل السياسي، بل، أكثر من ذلك، تَحرمه مِمَّا تأذن به للعمل السياسي؛ فإذا كان الواجب في تسلُّط الدولة أنه لا يقع إلا على ما يدخل في دائرة الشأن العام، فإن قوة تسلُّطها على العمل الديني يفيد أنه يتقدَّم عندها قضايا الشأن العام؛ وواجب الدولة في مِثل هذه القضايا، كما هو معلوم، أن تُدير النزاع بصددها بين جميع الأطراف، غير منحازة لهذا الطرف أو ذاك؛ فتكون القضايا الدينية، بحكم رتبتها المتقدمة، أحق من غيرها بهذه الإدارة؛ لكن ليس الأمر كذلك مع الدولة المشتبِهة، إذ أنها تقبل أن يكون هناك تصارع على التدبير التسيّدي بين المواطنين، وأن تتولى إدارة هذا الصراع؛ ولكنها لا تقبل أن يكون بينهم أي تنافس على التدبير التعبدي، منكرة واجب إدارة التنافس الديني؛ ومتى علمنا أن النص الديني يدعو في أكثر من موضع إلى التنافس في التعبد لله[9]، ظهر كيف أن

(9) تدبر الآيات الكريمة التالية: «وفي ذلك، فليتنافَس المتنافِسون» (الآية 26، سورة **المطففين**)؛ «ولكل وِجهةٌ هو مُولِّيها، فاستَبِقوا الخَيْرات» (الآية 148، سورة **البقرة**)؛ «سَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِين، الَّذِينَ =

ظلم الدولة المشتبِهة للمواطنين أشد في هذه الحالة منه في عكس هذه الحالة، وهي أن نفترض أنها تقبل أن تدير التنافس الديني بينهم وترفضَ أن تدير التصارع السياسي، ذلك لأن التنافس الديني واجب شرعا، في حين أن التصارع السياسي يبقى أمرا موكولا إلى إرادة الفرد؛ ثم لأن هذه الدولة، بموجب بالغ تسلُّطها، تنظر إلى الشأن الديني على أنه أمر أعم من الشأن السياسي، وإلا فلا أقل من أنها تعتبر أن آثاره أعم من آثاره.

ولا تقف الدولة المشتبِهة عند حد الحيلولة دون التنافس على التدبير التعبُّدي، بل تعمل، عبر وسائل الإعلام وبواسطة مثقفيها، على تعميم وترسيخ الاعتقاد بأن هذا التنافس يمتنع على الإدارة الحوارية، مستندة إلى حجتين اثنتين:

إحداهما، أن التنافس التعبدي يؤدي إلى التطرف في المواقف وإنكار المخالف، في حين أن الإدارة الحوارية تحتاج إلى التوسط في الآراء والاعتدال في الرؤى.

والأخرى، إذا كان وجود «الديمقراطية» في المجتمع يمكِّن من إيجاد آليات لإدارة النزاع السياسي، فإن وجود «الأصولية» فيه يمنع من إيجاد آليات لإدراة الخلاف الديني.

فلنسم الحجة الأولى بـ«حجة التطرف الديني»، والثانية بـ«حجة التعارض بين الأصولية والديمقراطية»، ولنشتغل الآن بذكر الشُّبَه التي تَرِد عليهما.

1.1. الاعتراض على «حجة التطرف الديني»؛ الواقع أن هذه الحجة باطلة، وبيان بطلانها من الوجهين الآتين:

أ. أن التدبير التعبدي، بِما هو كذلك، لا يوجب الصراع كما يوجبه التدبير التسيّدي؛ وتوضيح ذلك أن التدبير التعبدي يعتبر مصالح العالم المرئي بمصالح العالم الغيبي، والمصلحة الغيبية لا سيادة للإنسان فيها، لأن السيادة لله وحده،

= يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاء وَالضَّرَّاء وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِين» (الآيتان: 133-134، سورة **آل عمران**).

بينما التدبير التسيُّدي يتعلق أساسا بمصالح العالم المرئي التي يدَّعي الإنسان السيادة فيها؛ ولا شيء يتصارع المواطنون من أجله، داخل المجتمع، صراعهم على السيادة المرئية، لأن السيادة الغيبية لا سبيل لهم إليها؛ لذلك، وصفت النصوص الدينية المواجهة بين إرادات التعبد بصفات «التنافس» و«المسارعة إلى المغفرة» و«استباق الخيرات»، في حين وصفت التواجه بين إرادات التسيد بصفات «التنازع» و«الدفع» و«الاقتتال»[10].

فإن قيل: «إن الاعتقاد الديني أقوى من الاعتقاد السياسي، فينشأ عنه من العنف ما لا ينشأ عن هذا»، قلنا: إن قوة الاعتقاد لا يلزم منها بالضرورة وجود العنف والغلظة، بل قد يلزم منها اللطف والرحمة؛ وهذا بالذات شأن الاعتقاد الديني متى كان صادقا وخالصا؛ أما إذا شابته دلائل العنف أحيانا، فليس ذاك من هذه الجهة المخلَصة، وإنما من جهة ازدواج هذا الاعتقاد، عند بعضهم، بالمصلحة السياسية المتمثلة في طلب التسيّد، فتكون هذه المصلحة المادية هي التي نفثت في هذا الاعتقاد المعنوي روح التطرف؛ فالذي يمتنع على الإدارة الحوارية إذن ليس تنافس الاجتهادات التعبدية فيما بينها، وإنما تداخل هذه الاجتهادات مع الآراء التسيدية، منشئا صراعا مركبا لم تألفه أنظمة التدبير التسيدي الحديثة، بل هي أفقر من أن تقدر على إدارته؛ فما كان منها إلا أن استبعدته باسم العَلمانية، متهمة تركيبه بدل أن تتهم قصورها.

ب. أن التدبير التعبّدي لا يوجب، بذاته، الصراع على السلطة كما يوجبه التدبير التسيدي، وإنما يوجب التنافس على العدل؛ وشتان ما بين الأمرين:

---

(10) لِتدبر الآيات القرآنية: «وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ **تَنَازَعُواْ** فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (الآية 46، سورة **الأنفال**)؛ «فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاء وَلَوْلاَ **دَفْعُ** اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (الآية 251، سورة **البقرة**)؛ «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللَّهُ مَا **اقْتَتَلَ** الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللَّهُ مَا **اقْتَتَلُواْ** وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (الآية 253، سورة **البقرة**).

فالصراع على السلطة قد يشتد إلى درجة أن ينبذ المفاهيم الأخلاقية نبذا، بل إن بعضهم يرى أن الأصل في التدبير التسيدي ترك الأخلاق، فيخوض غمار هذا الصراع بكل ما أوتي من الوسائل لبلوغ غايته؛ في حين أن التنافس على العدل لا مناص له من التقيد بالسلوك الأخلاقي في كل أطواره؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون إدارة النزاع التعبّدي أيسر وأهون من إدارة النزاع التسيّدي، إذ أنه في الإمكان أن نضبط سَير الأول بمعايير تأخذ بأسباب الحق والعدل؛ أما سير الثاني، فإنه لا ينضبط إلا بمعايير تأخذ بأسباب القوة والمصلحة.

ولما كانت الدولة المشتبِهة تُصِرُّ على أن تنقل، مِن أنظمة التدبير التسيدي الغربية ذات الصبغة العلمانية، آليات إدارة الصراع السياسي في سياق ما تسميه بـ«اللعبة الديمقراطية»، كان الأجدر بها أن تراعي الخصوصية التعبدية لمجتمعها، فتقيِّد هذا النقل باجتهاد جديد يوفي بمقتضى هذه الخصوصية؛ ويتمثل هذا الاجتهاد في ابتكار آليات تدبيرية خاصة تسمح بإدارة التنافس الديني، لاسيما وأن هذه الآليات المبتكرة سوف تدير نقاشات وحوارات يلتزم أهلها بقانون الأخلاق بموجب تعبدهم الصريح؛ لكن هيهات! فأمام فقدان القدرة على الإبداع من الداخل ووجود الضغوطات والإملاءات بالاتباع من الخارج، ما كان ليخطر على بال القائمين على الدولة المشتبِهة إمكان إدارة هذا التنافس في الدين، فضلا عن اختراع مثل هذه الآليات، بَلْهَ تطبيقها وترويجها في الساحة العامة.

وغير خافٍ أن تجاهل مشروعية التنافس الديني، بل قطعُ أسبابه المؤيَّدة شرعا والمثبَتَة عقلا، احتكار للتدبير التعبدي يضرُّ برسالة الدين في المجتمع أيما ضرر؛ فليس في أعمال الإنسان أوسع نطاقا، ولا أغنى معاني، ولا أدعى إلى تجديد روحه من العمل التعبدي؛ فإذا سعت جهة بعينها إلى التسلط عليه والتفرد بالقول في شأنه، فإنها لا تكتفي بتضييق الواسع والتحجير على أهله، بل تقع في تجميد معانيه العليا وقتل روح التعبد فيهم، فتورد المجتمع بأسره مورد «الخسران المبين» حيث تظن أنها تأتيه بالاستقرار الأمين.

2.1. الاعتراض على حجة التعارض بين الأصولية والديمقراطية؛ نورد اعتراضنا على هذه الحجة الثانية من وجهين يختلفان باختلاف المقصود بها.

أولهما، فقد يكون المقصود هو أن المجتمع، متى تشبَّع بالقيم الديمقراطية، أمكن للحكام الديانيين أن يديروا التنافس بين مختلف قواه السياسية، في حين أن «الأصولية» لا تؤمن بمبدإ إدارة التنافس بين مختلف قواه الدينية، لأنها، أصلا، لا تقبل وجود المخالف، ولا تقر بتعدد الآراء في المسألة الدينية؛ فالجواب هو أنه إذا جاز أن تُقحَم الديمقراطية ذات الأصل العلماني في مجتمع متدين، وأن تُستنفَر كل الوسائل المتاحة لتنشئة أبنائه على قيمها ومبادئها، فإنه يجوز، بالأوْلى، أن نعيد تنشئتهم على قيم ومبادئ مأخوذة من دينهم ومبثوثة في تراثهم تضع بين أيديهم آليات للمناظرة تضاهي الآليات الديمقراطية، انفتاحا ومسالمة، وتُمكّنهم من مواجهة اختلافاتهم واجتهاداتهم في المجال الديني، ناهيك عن أن إعادة التنشئة على القيم الأصلية أقل كلفة وأدعى إلى القبول وأبلغ تأثيرا من بدء التنشئة على القيم المنقولة.

والثاني، فقد يكون المقصود هو أن «الديمقراطية» تحصر همّها في نطاق التصارع السياسي ولا تتعداه، بينما «الأصولية» لا تحصر هَمَّها في نطاق التنافس الديني، بل تجعله يزدوج بالهَمِّ السياسي بما يقطع الطريق على كل إدارة تحفظ توازن القوى داخل المجتمع؛ الجواب هو أن النظام الديمقراطي، ولو أنه يدّعي الحياد إزاء الشأن الديني لدخوله في الدائرة الخاصة للفرد، فإنه لا ينفك يوسّع نطاق نفوذه في هذه الدائرة؛ والغالب أنه لا يَتوصّل إلى هذا التوسيع بأن يفتح نقاشا عاما حول ما يمكن أن يتدخل فيه كما هو دأبه في الشأن السياسي، وإنما بأن يتخذ، في غياب هذا النقاش، إجراءات أو قرارات تعيد كل مرة ترتيب العلاقة بين هذين الشأنين؛ فيلزم أن هذا النظام قد يُخلُّ، هو الآخر، بتوازن القوى ويضعف أسباب الاستقرار؛ لكن يبقى أن الخطأ الحقيقي الذي تقع فيه فئة الأصوليين ليس هو مطلق الجمع بين الديني والسياسي، وإنما الجمع بين فهمين فاسدين لهذين الطرفين؛ أما فساد فهمها للدين، فيظهر في جمودها على ظاهره وحصرها كلية التدين في هذا الظاهر، واقعة في إفقار الدين بما لم يسبق له نظير؛ وأما فساد فهمها للسياسة (بمعنى «تدبير الشأن العام»)، فيتجلى في اعتقادها أنها مضطرّة، لكي تقتحم ساحة

الصراع السياسي، إلى أن تمارس السياسة على مقتضى ممارسة خصومها لها، أي على مقتضى التسيُّد.

وعلى هذا، فمن جهة يتعيّن على الدولة المشتبِهة أن تقرّ بحق المواطنين في التنافس على التدبير التعبّدي كما تقر الدولة العلمانية بحقهم في التنافس على التدبير التسيُّدي؛ ومن جهة ثانية، يتعين على المواطنين أن يتَّبعوا آليات حوارية تنبني على مبدأين أساسيين: أحدهما، «**مبدأ التعبد الموسَّع**»؛ ويقضي بترك التصور المضيّق للتعبُّد القائم في الجمود على المظاهر الخارجية للسلوك، بحيث يصير لطلب «أعمال القلب وأخلاق الباطن»(11) من الاعتبار بقدر ما لـ«أعمال الجوارح وأخلاق الظاهر»؛ والثاني، «**مبدأ التدبير المخلَّق**»، ويقضي بالخروج من التدبير الذي لا يبالي بالقيم والمبادئ الأخلاقية في جلب المصالح، بحيث يصبح جلب «المصلحة العامة» مقرونا بطلب الصلاح ومقدَّما على جلب «المصلحة الفئوية» حتى ولو اقترنت، هي الأخرى، بطلب الصلاح.

وعندئذ، إذا دار النقاش بين الأطراف المتنازعة، كان من المحتمل جدا أن يُقابَل القولُ السيئ بالقول الطيب والفعلُ المذموم بالفعل المحمود، ولم تكن الوسيلة القبيحة مطلوبة لتحصيل الغلبة أو الحصول على الأغلبية؛ وحتى لو فرضنا أن بعض هذه الأطراف أخَلُّوا بالمقتضيات العملية للمبدأين المذكورين، وأن هذا الإخلال مكَّنهم من الفوز على غيرهم ممن ظلوا ملتزمين بهما، فإن هذا الفوز لن يدوم لهم طويلا، نظرا لأن معيار حكم المواطنين عليهم يكون قد انتقل من اعتبار إرادة التغلب إلى اعتبار إرادة الاستقامة، فضلا عن راسخ اعتقادهم بأن الباطل زاهق مهما امتد والظلم زائل مهما اشتد.

بعد أن أنهينا الكلام في الضرب الأول من التداخل بين الدين والسياسة، نمضي إلى بحث الضرب الثاني من هذا التداخل والذي يجعل السياسة جزءا من الدين.

---

(11) أعمال القلب هي الأفعال الروحية التي تحصل في القلب مثل «الإيمان» و«التقوى» و«الإخلاص» و«الخشية» و«الخشوع» و«الرضا» و«الصبر» و«التوكل» وغيرها كثير.

2. دخول السياسة في الدين والتعبدُ النفسي القَلِق

لما كان أصحاب هذا التصور الذي يُدخل تدبير الشأن العام ضمن العمل الديني يمارس نوعا من «تديين السياسة»، جاز لنا أن نسميهم بـ«التديينين»؛ وينبني هذا التديين على مسلَّمة أساسية تقول بـ«جامعية الإسلام»[12]؛ وتتجلى هذه **الجامعية**، أساسا، في صفتين اثنتين، إحداهما، «**السعة**»؛ ومقتضاها أن الإسلام لم يفرّط قط في أي سبب من أسباب هداية الإنسان في هذا العالم، بل إن تشريعَه أحاط بجميع مناحي الحياة والسلوك، بحيث لا حدث من الأحداث ولا فعل من أفعال الإنسان إلا وجاء فيه هذا الدين بحكم شرعي صريح أو ضمني يحلّله أو يحرّمه[13]؛ والصفة الثانية، «**التكامل**»، ومقتضاها أن أحكام الإسلام متعلق بعضها ببعض، فلا يجوز التخير بينها بالتشهي، ولا ترك بعضها من غير اضطرار؛ كما أن جريان هذه الأحكام على أحداث الحياة وأفعال السلوك يجعلها هي الأخرى متعلقا بعضها ببعض؛ فالجوانب المادية من الوجود الإنساني لا تنفصل عن جوانبه المعنوية، ولا الشأن الخاص ينفصل عن الشأن العام، ولا التعبد ينفصل عن التدبير، بحيث ينبغي للتقسيمات والتفصيلات أن لا تحجب عن أنظارنا الأسبابَ والعلائق التي تصل فيما بينها والتي تتناولها الأحكام الشرعية في كليتها.

2 . 1. شبهات شعار «الإسلام دين ودولة»؛ قد تجلّى هذا التصور الذي يُدمج السياسة في الدين في الشعار الذي رفعه «التديينيون» (أي بعض الحركات الأصولية المعاصرة)، وهو: «**الإسلام دين ودولة**»؛ ولو أن هؤلاء أرادوا أن يبنوا هذا الشعار على جامعية الإسلام، فإن هذا البناء يعتريه القلق من جوانب مختلفة نأتي الآن على تفصيلها.

2 . 1 . 1. الشبهة العلمانية للشعار الأصولي؛ إن الوصل بين الدين والدولة في هذا الشعار الذي يبدو أشبه بتعريف للإسلام هو أقرب إلى **ردَّة فعل**

---

(12) انظر الفصل الثاني عن هذا الكتاب

(13) يوسف القرضاوي: **الدين والسياسة**، ص. 67-77.

على الموقف العلماني الذي يقول بفصل الدين عن الدولة منه إلى اتخاذ موقف أصيل من حقيقة «جامعية الإسلام»؛ إذ صيغت هذه الحقيقة في قالب يخالف مقتضاها كأن الدين شيء والدولة شيء آخر، والإسلام يجمع بينهما، مكمّلا أحدهما بالآخر؛ والحال أن هذا الجمع لا يصح إلا إذا قصرنا مفهوم «الدين» على معنى «الاعتقادات الخاصة» ومفهوم «الدولة» على معنى «تدبير المعاملات العامة» كما تفعل العلمانية؛ والحق أن الدين، كما سبق، عبارة عن نهج تدبيري للسلوك في الحياة، متكامل العناصر ومتداخل الجوانب، مَثَلُه في ذلك مَثَل أي نظام علماني يقوم عليه المجتمع كـ«الديمقراطية الليبرالية» التي تسود اليوم المجتمعات الغربية، بل الأكيد أن الدين أكثر استيعابا من هذا النظام لأبعاد الوجود الإنساني المختلفة؛ وقد وضحنا من قبل كيف أن التدبير العلماني يضيّق هذا الوجود.

2.1.2. شبهة تكميل الدولة للدين؛ إن اعتبار الدولة قسيمَ الدين إخراج لها منه، بحيث لا تداخل بينهما، فيكون الدين محتاجا إلى الدولة لا احتياج الغاية إلى الوسيلة، وإنما احتياج العنصر إلى ما يكمّله؛ وفي هذا غلط، وبيانه كما يلي:

أ. لو فرضنا أن المراد بـ«الدولة» هنا هو «المؤسَّسة المدبِّرة والحاكمة»، فقد ورد استعمال لفظ «الدين» بمعنى «نظام التدبير والحكم» كما في الآية الكريمة: «ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك، إلا أن يشاء الله»[14]، فيكون دين الأمة هو بالذات نظام تدبيرها وحكمها، أي دولتها[15].

ب. لو فرضنا أن المراد بصلة الدين بالدولة في الإسلام هو صلة الإسلام بالسياسة، بحيث يكون مدلول «الدولة» مردودا إلى «السياسة»، بطَل أن تكون السياسة مكمِّلة للشريعة، بل تكون، على العكس، متضمَّنَة فيها؛ وبهذا الصدد، يقول ابن قيم الجوزية في عبارة بليغة: «وتَقسيم طرق الحكم إلى «شريعة»

---

(14) الآية 76، سورة **يوسف**.

(15) القول المأثور: «الناس على دين ملوكهم» قد يُحمل على معنى «نظام الحكم».

و«سياسة» كتقسيم غيرهم الدين إلى «شريعة» و«حقيقة» وكتقسيم آخرين الدين إلى «عقل» و«نقل»، وكل ذلك تقسيم باطل، بل «السياسة» و«الحقيقة» و«العقل» كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد؛ فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها»[16].

2.1.3. شبهة اقتباس الآليات التدبيرية العلمانية؛ إن مفهوم التديينيين من «السياسة» لم يقف عند حد إرادة تدبير أمور المعاش بما يخدم المصالح الأخروية على طريقة المتقدمين[17]، بل تعدَّى ذلك إلى اقتباس الآليات والطرائق والأساليب التي يستخدمها المحدثون، حتى كاد مفهومهم وممارستهم للسياسة لا يختلفان في شيء عن مفهوم وممارسة هؤلاء لها، ظنا منهم أنهم، بذلك، يتداركون ما فات السلف من وسائل تدبير الشأن العام؛ وهكذا، فالجماعات التي استنكفت مختارةً أو تخلَّت مضطرَّة عن مواجهة أنظمة الحكم القائمة بالقوة، ما لبثت أن اتخذت لنفسها شكل المؤسسات الحزبية، مقدِّمةً المصالح الخاصة لأحزابها على المصالح العامة للأمة، وواضعة عقائد نضالية تختلف باختلاف تأويلاتها للنصوص الدينية؛ ولا شك أن هذه العقائد تنأى بها عن مشروع الأمة الواحدة ولو أن بعضها يزعم أن هذا المشروع جزء من عقيدتها، لاسيما تلك التي تترقَّب عودة نظام الخلافة بحسب ما تفهمه منه؛ كما أن هذه الجماعات ارتضت الدخول في اللعبة السياسية التي قد تخضع لقواعد مشبوهة أو إجراءات منحازة، كل ذلك سعيا إلى جلب اعتراف الخصوم بدورها، رسميين كانوا أو مدنيين، وطمعا في احتلال مواقع في الدولة، تمثيلية كانت أو تنفيذية؛ والتجأت كذلك إلى أسلوب التوافقات والتحالفات والتكتلات والتوازنات، مؤمِّلة تقوية حظوظها في الفوز في الانتخابات أو الضغط على الحكومات.

وليس هذا فقط، بل قد استولى، على هذه الجماعات، همُّ تحصيل هذه الأدوات الحديثة بأي وجه كان، وكانت شدةُ همّها تزداد بقدر سعي السلطة إلى

---

(16) ابن قيم الجوزية: **أعلام الموقعين**، المجلد الرابع، ص. 500.

(17) يقول الغزالي: «الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا»، **الإحياء**، الجزء الأول، ص. 17.

حرمانها من تحقيق هدفها، حتى إنها أخذت ترى في هذه الأدوات، لا مجرد وسائل صناعية قد تَسدُّ مسدها وسائل أخرى، وإنما مقاصد تدبيرية تُطلب لذاتها؛ والحال أن هذه المسالك السياسة المقتَبسة، إذا صلحت للتدبير المرئي المبني على السيطرة والمنفعة والصراع، فإنها لا تصلح لخدمة المصالح الغيبية المبنية على التقوى والاستقامة والنصيحة؛ وواضح أن ذلك يرجع إلى كون هذه المسالك التدبيرية تقوم على مبدأين أساسيين منافيين للروح التعبدية: **أحدهما** المبدأ العلماني الذي يقضي بفصل التدبير عن التعبد؛ وقد فرضته إرادة الخروج من حال الحرب الدينية الشاملة التي عاشتها أوروبا، واجدة شرعيتها في تقسيم الملكوت بين الله وقيصر؛ **والثاني** المبدأ الميكيافلي الذي يقضي بفصل التدبير عن التخلق؛ وقد أقرَّته إرادة الاستيلاء على السلطة وحفظها، معتبرة أن الغاية تبرر استعمال كل الوسائل المتاحة.

وهذا الذي ذكرنا في حق هذه الجماعات التديينية قد يرد عليه اعتراضان، **أحدهما**، أن هذه الجماعات قادرة على أن تُعيد وصل هذه الآليات المقتبسة بتراثها التعبدي والتخلّقي، وإلا فلا أقل من أنها تقدر على أن تتعامل معها بما لا يضر بهذا التراث (لنسمه «اعتراض القدرة»)؛ **والاعتراض الثاني**، أن هذه الجماعات لم يكن لها خيار آخر في تعاطي العمل السياسي، إذ لا توجد في الساحة قنوات أخرى لصرف هذا العمل، فضلا عن أنها تتوخى أن تدفع عن نفسها تهمة التطرف لو أنها رفضت هذه الآليات التي نسيت الدين والأخلاق (لنسمه «اعتراض الاضطرار»).

■ **الجواب عن اعتراض القدرة**؛ نقول، في الجواب عن هذا الاعتراض، إن وصل الآليات التدبيرية المقتبسة بالتراث يقتضي وجود قدرتين اثنتين لدى هذه الجماعات لا يبدو أن إنتاجها الفكري يشي بتحصيلها لهما.

أولاهما، القدرة على نقد هذه الآليات المستعارة من وجهين: تاريخي ومنطقي؛ أما النقد التاريخي، فإنه يُمكّن من الكشف عن تعلُّق هذه الأدوات بملابسات مخصوصة في التاريخ السياسي الغربي، لاسيما الصراعات على السلطة بين رجال الكنيسة ورجال الحكم، أباطرة وملوكا وأمراء، فضلا عن

الصراعات العقدية والفكرية بين أهل الدين وأهل العلم والثقافة، بحيث تتبدَّى بكل وضوح الصفة النسبية والمحلّية لهذه الأدوات التدبيرية، وكذا الآثار السلبية التي تترتب عليها إذا ما نُقِلت بحذافيرها إلى سياق التدبير التعبّدي الإسلامي الذي لا علاقة له بسياقها التسيّدي الأصلي؛ وأما النقد المنطقي، فإنه يساعد على الكشف عن حدود القوة الإجرائية لهذه الآليات وعن رتبتها من رتب العقلانية والمشروعية، بحيث يتبيَّن مقدار فائدتها في تدبير الشأن العام من حيث هو كذلك، وأيضا يتبيّن مدى الاتساق المنطقي لبنياتها التنظيمية، فضلا عن أوجه كفايتها في توفير أسباب الحرية والوفاء بمقتضيات العدل.

والثانية، القدرة على تطوير الآليات المستعارة من جهات ثلاث على الأقل، وهي: «التكييف» و«التأصيل» و«التكميل».

أما **التكييف**، فقد نضطر إلى التصرف في هذه الآليات بأقدار مختلفة حتى تتلاءم مع خصوصية التدبير التعبدي، إن توسيعا أو تضييقا، إطلاقا أو تقييدا، إضافة أو حذفا، كما إذا قيَّدنا الإرادة العامة ـ أي إرادة الشعب ـ بواجب الامتثال لإرادة الله، أو قيَّدنا آلية النقاش البرلماني ببعض مقتضيات الشورى، أو وسَّعنا آلية المراقبة بلوازم مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأما **التأصيل**، فقد نجد بين هذه الآليات ما له نظير صريح في التراث التدبيري للأمة مثل «مبدإ الاختيار» أو «مبدإ الاقتراع»، فنحتاج إلى وصلها به، إما تأسيسا عليه أو تأكيدا لمشروعيتها؛ أو نجد في هذا التراث بعض الأسباب التدبيرية التي يمكن توسيعها أو تطويرها أو تجديد صياغتها بما يقيم وجها من وجوه الصلة بينها وبين بعض هذه الأدوات المقتبسة كما إذا وَصلْنا «عقد البيعة» بـ«العقد الاجتماعي»، باعتبار الأول عقدا حقيقيا والثاني عقدا وهميا.

وأما **التكميل**، فلا بد من التصدي لنسيان التعبد والتخلّق الذي أصاب الآليات المستعارة ببيان كيف أن التدبير المتعدي خير للإنسانية من التدبير القاصر، وكيف أن التدبير القاصر يمكن أن يَخرُج إلى التدبير المتعدي متى استُبدِلت قِيَم بأخرى تَصرِف الضرر الذي عَلِق بها وتجلب ما تجلب من نفع وتزيد عليه ما ليس فيها؛ ومعلوم أن التدبير التسيدي الخالص قاصر ينحصر نفعه

في هذا العالم المرئي، في حين أن التدبير التعبدي الخالص متعدٍّ يمتد نفعه إلى عوالم أخرى، بدءا بعالم الخيال وانتهاء بعالم الروح؛ وقد تبيّن، بما لا مزيد عليه، أن الإنسان ليس، كما يُظن، عالما واحدا ذا سطح مكشوف، وإنما عوالم متعددة ذات أغوار بعيدة؛ وحسبنا دليلا على هذا الانتقال من التدبير القاصر إلى التدبير المتعدي أن الآليات التدبيرية الحديثة التي أريد، في الأصل، أن تكون قاصرة، ما لبثت أن اتخذت صورة متعدية ولو أن هذه التعدية ظلت وهمية أو مضلِّلة؛ فقد اقترنت هذه الآليات بـ«فكرانيات» عقدية مستقبلية تخلع على نفسها لباس «أديان سياسية»؛ إذ استنفر أصحابها مختلف أجهزتهم الدعائية والإعلامية للتبشير بتحوّل هذا العالم المرئي، عن طريق التقدم العلمي والتقاني، إلى عوالم بعضها أفضلُ من بعض، حتى العالم الأخير الذي تحقَّق فيه البشرية منتهى كمالها وسعادتها.

■ **الجواب عن اعتراض الاضطرار**؛ نجيب عن هذه الاعتراض الثاني من طريقين: **أحدهما**، «وجود تطبيقات وتصورات مختلفة للعمل التدبيري»؛ **والآخر**، «عدم لزوم التوسل بالآليات التدبيرية القاصرة والتسيّدية».

ـ **تطبيقات وتصورات مختلفة للعمل التدبيري**؛ إن عدم وجود آليات تدبيرية أخرى متداولة لا يلزم منه بالضرورة أنه يوجد تطبيق واحد وتصور واحد للعمل التدبيري؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. أن تطبيق الآليات التدبيرية المتداولة لا يتخذ شكلا واحدا في كل زمان ومكان، بل إنه قد يختلف باختلاف الأطوار والأقطار؛ لنضرب مثالا على الاختلاف الزمني بأطوار الديمقراطية: فهناك «الديمقراطية المباشرة» التي يَتخذ فيها الشعب قراراته التدبيرية بنفسه في تجمعات خاصة؛ ثم «الديمقراطية التمثيلية»، ويتولى فيها هذه المهمة ممثلون مخصوصون، نيابة عن الشعب؛ فـ«الديمقراطية التشاركية»، وهي تسعى إلى تقوية دور المواطنين في اتخاذ القرارات التدبيرية؛ وأخيرا، «الديمقراطية التشاورية»، وتُتخذ فيها هذه القرارات عن طريق المشاورة العامة التي يشارك فيها أعضاء المجتمع كلهم؛ ولنضرب مثالا على الاختلاف المكاني بأشكال الديمقراطية: فهناك «الديمقراطية الليبرالية»

التي تسود في أقطار أميركا الشمالية وغرب أوربا على اختلاف في التطبيق بينها، إذ تتأرجح، بأقدار مختلفة، بين تقديم مطلب الحد من سلطة الدولة باسم «الحرية الليبرالية» وتقديم مطلب توزيع السلطة على المواطنين باسم «المساواة الديمقراطية»؛ وهناك، في مقابل هذا النموذج، «الديمقراطية الشعبية» التي أقامتها الأحزاب الشيوعية في بعض بلدان وَسط أوروبا وشرقها، بحجة أنها تُمثل الديمقراطية الحقيقية التي أخلَّ بشرطها النظام الليبرالي الرأسمالي، ومازالت بعض الأقطار الشيوعية تتمسك بأسباب هذا النموذج الثاني من الديمقراطية مثل «الصين» و«كوريا الشمالية» و«كوبا».

ب. أن العمل التدبيري ليس له تصور واحد، وإنما تصورات عدة؛ إذا كان التصور العلماني للعمل السياسي قد حصر مدلوله، إجمالا، في تدبير الشأن العام، فإنه يبقى بالإمكان إنشاء تصورات غير علمانية للشأن العام ولآليات تدبيره؛ ذلك أن الحدود بين الخاص والعام من تصرفات المواطن ـ على خلاف ما يُزعم ـ غير بيّنة المعالم، كما أن تدخُّلات الآليات التدبيرية في حياة المواطنين ـ على عكس ما يُظن ـ غير محددة المقادير؛ كل ذلك ـ أي «تداخل الخاص والعام» و«عدم انضباط التدخل» ـ يفتح الباب لوضع تصورات جديدة للعمل السياسي، بحيث يجوز أن يتضمن الشأن العام بحسب بعضها من التصرفات ما يكون معدودا في الشأن الخاص بحسب التصور العلماني، والعكس بالعكس؛ وحينئذ، يتحتَّم إيجاد آليات جديدة تراعي هذا المفهوم المختلف للشأن العام؛ وهكذا، فلو أن التديينيين أجهدوا عقولهم في بحث هذا التداخل بين دائرتي الحياة: الخاصة والعامة، لاهتدوا إلى تصور للعمل التدبيري يجعل العام فرعا للخاص والظاهر فرعا للباطن ويتوسل بآليات سياسة النفس توسّله بآليات سياسة المجتمع، بل يجعل من الآليات الأولى أصلا تتفرّع عليه الثانية؛ ولكن غلبةَ التصور العلماني لهذا العمل على أذهانهم، من حيث لا يشعرون، حجبت عنهم إمكانية ابتكار بديل إسلامي عنه، يسع ما يسع ويزيد عليه، مقوّما اعوجاجه بصرف شبهة التسيد عنه.

ـ **عدم لزوم التوسل بالآليات التدبيرية القاصرة والتسيّدية**؛ إن دفع تهمة

التطرف لا يبيح للتدينيين العمل بالآليات التدبيرية القاصرة والمتسيّدة، أي الانخراط في العمل السياسي على طريقة العَلمانيين؛ وذلك للأسباب الآتية:

أ. أن تهمة التطرف لن تزول بقبول العمل بهذه الآليات التدبيرية؛ ذلك أن الداعي الحقيقي لهذه التهمة ليس تمسكَ التدينيين الشديد باعتقادهم الديني، وإنما مزاحمتَهم الشرسة لغيرهم على السلطة؛ فطالما هذه المزاحمة السياسية موجودة حتى ولو دخلها التدينيون بكامل عتاد خصومهم، على ورود شبهة القصور والتسيد عليه، فإن هذه التهمة ستبقى منسوبة إليهم كأنها مدموغة على جباههم، ستبقى سلاحا قويا في يد الخصوم يُشهرونه في وجوههم، بغية إضعاف منزلتهم في قلوب الجمهور، والقضاءِ على حظوظهم في صناديق الاقتراع.

ب. أن توسُّل التدينيين بالآليات التدبيرية المستنكِفة عن التعبد والتخلُّق لا يأمنون معه مطلقا من أن تُشرَب قلوبهم بهذه الأدوات، فيندفعون في إضفاء لباس الإسلام عليها، وإلا فلا أقل من أن يطلبوا لها المشروعية في هذا الدين، لكي يُزكُّوا بها سلوكهم الذي يتناقض ظاهره مع مبادئهم؛ وفي كلتا الحالتين، تصير مصداقيتهم النضالية مهددة بالاهتزاز، وقاعدتُهم الشعبية مهددة بالانكماش، فتُضاف إلى تهمة «التطرف» التي ينسبها إليهم من يعاديهم تهمة ثانية هي تهمة «النفاق» التي ينسبها إليهم من كان بالأمس يواليهم؛ ثم إنهم، مهما تَمهَّروا في استخدام هذه الآليات السياسية، فلن يبلغوا مبلغ العلمانيين فيه، نظرا لأنهم لا يمكن أن يقبلوا بالاستنكاف الديني والأخلاقي الذي دخل على هذه الآليات متى ذُكّروا به، في حين يرتضيه خصومهم منهجا لهم، بل يوجبون مراعاتَه على كل من تعاطى العمل السياسي.

ج. إن الوصول إلى السلطة لا يستحق أن يكون ثَمنُه هذا الاستنكاف المزدوج: «الاستنكاف عن التعبد» و«الاستنكاف عن التخلُّق»؛ معلوم أنه ليس في شهوات الحياة أشد مادية، ولا أبلغ دنيوية من حب السلطة ولو تسربلت بظاهر معنوي، بحيث يسترخص الإنسان في سبيلها ما لا يسترخصه في سبيل شهوة أخرى؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون السلطة هي آخر شيء يطلبه مُدَّعي التدين، وذلك بعد أن يكون قد اكتسب القدرة على قهر الشهوات التي

دونها، حتى إذا طلب السلطة، كان أقدر على التحكم فيها بما لا يجعله ينسى مبادئه التعبّدية والتخلقية؛ أما إذا اندفع في طلبها، وهو لم يملك بعدُ نفسَه عما دونها من الشهوات، فإنه لا شك واقع في هذا النسيان، إن قليلا أو كثيرا.

2. 1. 4. الشبهة العلمانية لمفهوم «الدولة»؛ لئن كان مصطلح «الدولة» يفيد في استعماله الإسلامي الأصلي مجرّد «انتقال السلطة من حال إلى آخر»، انطلاقا من معناه القرآني الوارد في الآية الكريمة: «وتلك الأيام نداولها بين الناس»[18]، فإن المراد به في الشعار الأصولي المذكور هو مدلوله الاصطلاحي الحديث؛ ومعلوم أن الدولة، بحسب هذا المدلول، هي، على وجه الإجمال، «كيان تدبيري مؤسَّسي قوامه أرض محروسة وساكنة مراقَبة وحكومة متسيّدة»؛ وهذا الكيان لم يولد فجأة، وإنما نتج من تطوُّر تنظيمات سياسية سابقة مثل «المدينة اليونانية» و«الجمهورية الرومانية»؛ واستعمال هذا المفهوم الحديث في صيغة شبه تعريفية للإسلام يومئ إلى أنه لا يكفي أن يتضمن هذا الدين جملة من القوانين التدبيرية، بل أيضا يحتاج إلى أن تتخذ هذه القوانين صورة «الدولة» الحديثة لكي يكتمل نظامُ تدبيره؛ والحال أن القوانين التنظيمية التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية لم تُسطّر نظامَ تدبير بعينه، وجاءت به أمرا جُمْليا غير مفصَّل، فما الظن بنظام تدبيري صناعي هو ثمرة الفصل بين الدين والسياسية كالدولة الحديثة.

وإذا سكتت الشريعة عن تفاصيل هذا النظام، فليس ذلك بسبب الظروف التنظيمية المحدودة التي عرفها مجتمع المدينة، والتي زُعم أنها لا تسمح بتحصيل تَصوُّر مفصَّل لنظام التدبير؛ فالشريعة التي فصَّلت في تدبير الأسرة، وهي من دِقّ الأمور، أقدر على التفصيل في تدبير المجتمع الذي هو من جِلِّها؛ ولا هذا السكوت هو لمجرد التوسعة على المكلّفين، حتى يُحدّدوا النظام السياسي الذي يطيقه زمانهم، وإنما السبب في ذلك هو أن الشريعة الإسلامية توفّر للمكلَّفين **أكثر الاختيارات التدبيرية الرشيدة الممكنة** التي يكون فيها صلاح دنياهم، حتى يضعوا بأنفسهم من القوانين ما يفي بحاجاتهم ويخدم

(18) الآية 40، سورة آل عمران.

مصالحهم، مسترشدين في ذلك بالقانون الأسمى الذي وضعه الله لهم؛ وكفى دليلا على حكمة هذا السكوت أن نظام الدولة الذي طالما تكَّلف الدارسون الكشف عن مبادئه في الشريعة، نرى اليوم أن مؤسساته وقوانينه أخذت تتآكل مع زحف العولمة الاقتصادية وانتشار الحُرّانية (أو «اللبيرالية») السياسية في المعمور، حتى أصبحت سيادة الدولة على أرضها وساكنتها مهددة بالاضمحلال، وإلا فلا أقل من أنها تشهد تقلُّص استقلالها؛ وليس ببعيد أن نرى في الأمد القريب تَشكُّل تنظيم جديد للتدبير في العالم يختلف عن تنظيم الدولة قد يكون عبارة عن نظام كوني واحد أو يكون، على العكس من ذلك، عبارة عن أنظمة تدبيرية محلية متعددة بديلة للدولة؛ وقد يأتي، في المستقبل، من المقلّدة من يبحث لهذه الأنظمة البديلة، هي الأخرى، عن أصول في الإسلام، مرتكبا مفارقة زمنية كما ارتكبها هؤلاء السابقون بشأن الدولة الحديثة؛ وهكذا، فإن الشرع، ما غفل عن ذكر نظام تدبيري بعينه، ولا بالأوْلى نسي تفصيل معالمه كلها، وإنما قصد، على الحقيقة، مراعاة المصالح التدبيرية للعباد التي تتطور بتطور الاجتماع البشري، وهذا الأصل هو من أهم أصول الشريعة وأنفعها.

2.2. الاعتراض على شعار «الإسلام دين ودنيا»؛ إذا كان الشعار الأصولي المستحدث: «الإسلام دين ودولة» قد ترسَّخ في الممارسة السياسية «التديينية»، فربما يرجع ذلك إلى كون صيغته وُضِعت على مثال صيغ سابقة عرفها التراث الإسلامي مثل «الإسلام دين ودنيا» أو «الخلافة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا»[19]؛ وعندنا أن هذا التقابل بين «الدين» و«الدنيا» لا يصح، ذلك أن الإسلام تولَّى تدبير شؤون الحياة الدنيوية بواسطة مبادئ وقوانين مُنزَلة، فيكون عبارةً عن تدبير تعبُّدي للدنيا؛ ألا ترى كيف أن العامل بهذه المبادئ

(19) تكررت هذه الصيغ عند الماوردي خاصة؛ فله كتاب بعنوان **أدب الدين والدنيا** كما وردت عبارة «حراسة الدين وسياسة الدنيا» في كتابه: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**؛ والملاحظ أن عنوان هذا الكتاب يقيم تقابلا بين «الدين» و«السلطان» أشبه بالتقابل الأصولي بين «الدين» و«الدولة»؛ انظر سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص. 137-138.

والقوانين التدبيرية ينزل منزلة المتعبِّد لله! لذلك، نجد بعضهم صرَّح بأن هذا التدبير يكون بواسطة الدين؛ فالخلافة عن صاحب الشرع هي، عند ابن خلدون، «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[20]، بيد أنه أغْفل، في ذات الوقت، شيئا آخر لا يقل حاجة إلى هذا التصريح، وهو أن «حراسة الدين» هي نفسها أمر دنيوي يحتاج إلى أن يقوم، هو أيضا، على الدين، بحيث تكون الصيغة الكاملة لتعريف الخلافة هي: «حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين».

وكثيرا ما استدل «العلمانيون» و«التدينيون»، على حد سواء، على ثبوت هذا التقابل بين «الديني» و«الدنيوي» بقصة «تأبير النخيل» التي يبدو أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ راجع فيها موقفه من التأبير؛ وقد جاءت هذه المراجعة بروايات مختلفة، منها أنه قال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم، فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر»؛ أو قال: «ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم، فأنتم أعلم به»؛ أو قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[21]؛ على تقدير أن هذه القصة صحيحة، فلا يلزم منها بالضرورة أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقصد مقابلة الشأن الديني بالشأن الدنيوي كما زعم هؤلاء، وإنما الذي يلزم منها هو أنه يقابل بين «الوحي» الذي هو فيه مبلِّغ عن ربه، بحيث تجب طاعته فيه، وبين «الرأي» الذي هو اجتهاد من عنده قد يصيب فيه أو يخطئ؛ وينهض دليلا على ذلك صريحُ تعلُّله ببشريته؛ والفرق واضح بين التقابلين: فالتقابل بين الدين والدنيا هو عبارة عن **تداخل وجودي**: فحقائق الدين تشمل العالم المرئي والعالم الغيبي معا[22]، في حين أن التقابل

(20) ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 191.

(21) ورد ذكر هذه القصة في **صحيح** مسلم و**سنن** ابن ماجة و**مسند** الإمام أحمد بن حنبل.

(22) عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول في دعائه: «اللهم أصلح لي **ديني** الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي **دنياي** التي فيها معاشي، وأصلح لي **آخرتي** التي فيها معادي. واجعل الحياة زيادة لي في كل خير، واجعل الموت راحة لي من كل شر»؛ فلا نزاع في أن في صلاح الدين صلاح الدنيا وصلاح الآخرة، فيكون ذكر صلاح الدنيا وصلاح الآخرة من باب تفصيل مضمون صلاح الدين، وليس من باب إفادة مضمون جديد يُضاف إلى مضمونه.

بين الوحي والرأي عبارة عن **تضاد معرفي**: فالوحي خبر من العالم الغيبي، في حين أن الرأي حكم من العالم المرئي.

أما عن اشتمال الدين على مصالح العالم المرئي ومصالح العالم الغيبي، مع تعليق اعتبار الأولى بطلب الثانية، فهذا أمر لا ينازع فيه إلا المكابر حتى لو فرضنا جدلا أن مصالح العالم المرئي ترجع كلها إلى المصالح التدبيرية، ذلك لأن هذه التدابير لم يفرضها البشر بعقولهم، بل فرضها الله بالوحي الذي أنزله إليهم، فكانت تدابيرَ دينية نافعة لهم في العالم المرئي والعالم الغيبي معا؛ وأما تضادُّ الوحي والرأي، فواضح أنه عبارة عن التقابل بين القول الإلهي الذي يتعلّق بالصلاح في الحياة المرئية تعلُّقه بالفلاح في الحياة الغيبية، وبين القول البشري الذي، وإن تَعلَّق أصلا بالحياة المرئية، فإنه قد لا يُحقِّق صلاحها ما دام ينبني على اجتهادات عقلية لا يقين مطلقَ في ثبوت صحتها؛ وإن هو تجاوز حده وتخرَّص بشأن الحياة الغيبية، فإنه لا يُحقق مطلقا الفلاح المطلوب، ما دامت أسباب هذا الفلاح تتعدى طور العقل؛ وحينئذ، لا يَملك القول البشري إلا أن يسلّم بحقيقة الوحي ويقتفي أثره، إن هو أراد أن تستقيم مسالكه التدبيرية وتصح اجتهاداته العقلية.

وهكذا، فكما لا يصح شعار: «الإسلام دين ودولة»، كذلك لا يصح القول: «الإسلام دين ودنيا» على شهرة استعماله، ولا قولُ الإمام محمد عبده: «**الإسلام دين وشرع**»[23]، لأنه، وإن فُهم من قوله أنه يجعل «الحياة الدنيا» محكومة بالشرع الإلهي، وأنه أدرك أن المقصود بـ«الدولة» إنما هو إقامة الشريعة[24]، فقد يُفهَم من هذا القول أيضا أنه اختزل الدين في معنى «العقيدة»؛ وقد اتضح، بما لا مزيد عليه، أن هذا خطأ شنيع، اللهم إلا أن يكون الإمام قد قصد بقوله مجرَّد عطف اللفظ على مرادفه، زيادة في إيضاح مقصوده، فيصح عندئذ قوله؛ ولا يبعد أن يكون قد تأثر في هذا الاختزال المحتمل بالاستعمال

(23) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، ص. 109.
(24) سليم العوا: المصدر السابق، ص. 105.

العلماني لمفهوم «الدين»؛ ونحن نعلم أن هذا الاستعمال يراد به قصر الحقيقة الدينية على الحياة الداخلية الخاصة للإنسان، سعيا إلى الفصل بينها وبين الحياة الدنيوية العامة، كما أنه يجوز أن يكون قد تأثر فيه بسياق مناظرته الشهيرة مع المفكر العلماني «فرح أنطون»؛ ولو أن الإمام قال: «الإسلام عقيدة وشريعة»، بدلا من قوله السابق، لكان أقرب إلى الصواب متى سلَّمنا بأن التقابل بين «العقيدة» و«الشريعة» هو تقابلُ تداخلٍ صريح، لا تقابلُ تضادٍّ أو تباين؛ فثابت أن لاعتقادات الإنسان امتدادات واضحة في معاملاته كما أن لمعاملاته تأثيرات حاسمة في اعتقاداته[25]؛ لذلك، فإن تقابل التضاد الذي يصح به حدُّ الإسلام هو الذي يحصل بين طرفين من جنس واحد يكون أحدهما قسيم الآخر؛ فلا يصح أن يقال: «الإسلام نقل وعقل»، لأن النقل المنزَّل ليس من جنس العقل المجرَّد، ولا أن يقال: «الإسلام شريعة وسياسة»، لأن الشريعة ليست قسيمة السياسة (السياسة بمعنى «التدبير»)، إذ بينهما تداخل، وإنما الذي يصح قوله هو، مثلا: «الإسلام دنيا وآخرة»، أو «الإسلام معاش ومعاد»، لأن الطرفين معا من جنس الحياة، وكل طرف منهما قسيم للآخر، وهذه القسمة حاصرة، إذ لا وجود لحياة ثالثة.

2.3. الاعتراض على شعار «الدولة الإسلامية دولة مدنية»؛ لكن المفارقة التي تعرِض لموقف هؤلاء «التديينيين» هي أنهم، في ذات الوقت الذي يرفعون شعار «الإسلام دين ودولة»، يعترضون بشدة على القول بأن «الدولة الإسلامية دولة دينية»؛ وقد بلغ هذا الاعتراض غايته مع انهيار بعض أنظمة الحكم المتسيدة في البلاد الإسلامية وتزايد سعي الإسلاميين إلى المشاركة في الحكم، وذلك بحجة أن هذا القول الأخير يفيد أن الدولة الإسلامية دولة كهنوتية إلهية ـ أو قل دولة «ثيوقراطية» ـ في حين أنها **دولة مدنية بشرية**[26]؛ وهكذا،

(25) بدليل التعبد بكلية القرآن، وفيه آيات متعلقة بالتدبير والتعامل تتلى في الصلوات الخمس.

(26) محمد عمارة: **الدولة الإسلامية**، ص. 15-17، 27-30، 61-70؛ يبدو أن صيغة كلام محمد عبده في هذا الموضوع كان لها أثر بالغ في جعل بعضهم يحملون لفظ «الديني» على معنى «الكهنوتي»؛ إذ يقول: «إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا؛ =

تصير صفة «ديني» تدُلُّ، بحسب هذا التأويل الإسلامي، على معنى «كهنوتي» أو «ثيوقراطي»[27]؛ نورد على هذا الموقف المتناقض الملاحظات النقدية الآتية:

أ. لو نظرنا إلى القولين: «الإسلام دين ودولة» و«الدولة الإسلامية دولة دينية» من الوجهة النحوية والمنطقية، لتبيَّن أنه يمكن أن نَرُدَّ إحداهما إلى الأخرى؛ فالقول الأول هو جملة يتركب خبرُها من معطوف هو «الدولة» ومعطوف عليه هو «الدين»[28]، وواو العطف فيها لا يفيد الترتيب، بحيث يصح أن نستبدل بها الجملة التالية: «الإسلام دولة ودين»، بينما القول الثاني ـ أو، اختصارا، «الإسلام دولة دينية» ـ هو جملة يتركَّب خبرها من موصوف هو «الدولة» وصفة هي «دينية»؛ والحال أن التركيب الخبري الوصفي قد يفيد ما يفيده التركيب الخبري العطفي، إذ ينزل فيه الموصوف منزلة المعطوف عليه وتنزل فيه الصفة منزلة المعطوف، نظرا لأن التخصيص بالصفة قد يقوم مقام العطف كما إذا قلنا: «الإنسان حي ناطق» بَدَل قولنا: «الإنسان حياة ونُطقٌ»؛ وكذلك الشأن بالنسبة للقول: «الإسلام دولة دينية»، فإنها تفيد لغةً ما تفيده العبارة: «الإسلام دولة ودين» التي هي مرادفة للقول الثاني: «الإسلام دين ودولة».

ب. ليس في القول: «الدولة الإسلامية دولة دينية» ما يشير بأي وجه من الوجوه إلى أن الإسلام يمكن أن يحتضن ما يشبه «الكهانة» التي عرفتها الكنيسة، أي هيئة من رجال مقدَّسين يتمتعون بالعصمة في آرائهم وقراراتهم وتدابيرهم

= فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر [...] فليس للخليفة، بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام، أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجل أصول الإسلام»، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص. 233، 285-288.

(27) يقول القرضاوي: «لكن «نفي الوصف الديني» ـ أعني الكهنوتي والثيقراطي والحكم بالحق الإلهي بواسطة طبقة بعينها ـ لا يعني نفي «الوصف الإسلامي» عنها، فهي دولة «مدنية» مرجعيتها الشريعة الإسلامية»، المصدر السابق، ص. 109.

(28) تُعدُّ الجملة «الإسلام دين ودولة» من الناحية المنطقية جملتين إحداهما معطوفة على الأخرى، وهما: «الإسلام دين» و«الإسلام دولة».

ويتوسطون بين الله والمؤمنين، مسيطرين على عقائدهم ومعاملاتهم، يَحكمون فيهم بالحق الإلهي، ولا يُسألون عما يفعلون، أي ممارسين لحكم «ثيوقراطي» مطلق؛ الحقُّ أن هذا القول قد يُحمَل على معنيين يختلفان باختلاف الرتبة التي ينزلها المتدين؛ فقد تكون رتبةً نفسية ينسب فيها الأفعال إلى ذاته كما يَنسُب إلى الدولة صفة المُلك، وهو دون التسيّد الذي تتصف به الدولة الحديثة؛ وقد تكون رتبةً روحية ينسُب فيها الأفعال إلى ربّه كما ينسُب إليه وحده المُلك والتسيُّد؛ وفي كلا الاستعمالين للقول المذكور، لا تفيد عبارة «دولة دينية» مطلقا معنى «دولة ثيوقراطية».

فمعنَى القول: «الدولة الإسلامية دولة دينية»، بحسب الرتبة النفسية، هو أن الإسلام يُشكِّل **المرجعية الدينية** لتدابير الدولة؛ ولئن كانت هذه المرجعية تقضي بإقامة التعاليم الدينية في مختلف شؤون الحياة، فلا يلزم منها أن إجراءات هذه الإقامة، كما يتوهم بعضهم، تخرج من دائرة الاجتهاد البشري؛ ذلك أن التعاليم الدينية، إذا كانت فعلا إلهيا خالصا بموجب نزول الوحي، فإن إقامتها فعل بشري خالص بموجب التكليف الإلهي؛ فمعلوم أن هذه الإقامة تحتاج، بصفة جوهرية، إلى فهم النصوص الدينية ومعرفة أسباب نزولها وجزئيات مضامينها كما تحتاج إلى تشخيص النوازل الطارئة والأحداث المستجدة وإلى تحديد المقاصد والمصالح التي تكتنف ظروفها؛ وتحتاج، أخيرا، إلى معرفة تنزيل أحكام هذه النصوص على هذه الوقائع، مراعاة لهذه المصالح؛ كل هذه الأفعال التي تنتهي باتخاذ التدابير المناسبة تستوجب استخدام العقل البشري، بل تستوجب من أسباب النظر والاجتهاد ما يجعل المعرفة العقلية، لا معرفة مباينة للنص الديني، وإنما معرفة متداخلة معه، حتى إنه يصح أن نقول إنه لا إقامة لوحي إلهي بغير رأي بشري، ولا فهم لنص قُدُسي بغير معنى زمني(29).

أما معنى هذا القول، بحسب الرتبة الروحية، فهو أن الدولة الإسلامية دولة لا تتأسس على مبدإ التسيّد على الخَلْق، وإنما على مبدإ التعبُّد للحق؛ أو قل إن

(29) أما مسألة تفرد الفقهاء بأمر التدبير، فسوف نتعرض له في نقدنا لنظرية ولاية الفقيه.

طبيعة الدولة الإسلامية طبيعة تعبّدية، لا تسيّدية؛ ذلك أن المواطن المتدين الذي يسهم في تدبير الشأن العام قد يحمل في نفسه نية خالصة للتقرب بإسهامه إلى الحق سبحانه، بحيث ينزل العمل التدبيري هنا منزلة عبادة[30]؛ وظاهر أن في هذا توسيعا لمفهوم «العبادة» لا يسلّم به من يحصر «العبادة» في الشعائر الدينية المقرَّرة أو يقتصر على التعامل النفسي مع الدين؛ غير أنه لا يمكن أن ننكر أن في المواطنين المتدينين من يكون قد ارتاضت جوارحهم على أداء الشعائر المقررة، حتى تلبَّست جوانحهم بالمعاني الروحية والمقاصدِ الخُلقية التي تحملها هذه الشعائر، فهؤلاء، بالذات، يكونون قادرين على أن يستحضروا هذه المعاني والمقاصد في غير هذه الشعائر متى أخلصوا القصد فيها لله؛ وهكذا، كلما دخل أحدُهم بهذه النية في أي عمل فيه مصلحة بيّنة، وجد في طيِّه هذه المضامين الدينية، متخذا لها دليلا يهتدي به في إتمام هذا العمل؛ وبقدر ما يتضمن عمله من المصالح، يكون نصيبه من حضور هذه المضامين فيه؛ فإذا زادت هذه المصالح، قوي هذا الحضور، وإذا نقصت ضعُف؛ وعندئذ، لا عجب أن يفرَّ هذا الإنسان من الأعمال التي تنزل فيها هذه المصالح إلى أدناها أو تبلغ فيها موانع هذا الحضور أقصاها؛ ومتى سلَّمنا بأنه ليس في الأعمال ذات المصلحة انطواء على هذه الموانع مثل العمل التسيدي للدولة الحديثة، ظهر أن هذا المواطن المتعبّد لا يفر من شيء فراره من هذا العمل، مُؤْثرا عليه العمل التدبيري على مستوى المجتمع بدرجات، إذ لا يريد أن يتسلّط على أحد، ناهيك عن أن يتسيَّد عليه؛ فهذا المواطن الذي ساس نفسه بما يكفي، حتى كان حاضرا بقلبه مع الله في كل عمل، لا يرضيه إلا مجال التدبير الذي يتسع لمناقشة هذا الحضور القلبي مع غيره من المواطنين، ومدى حاجتهم إليه في إصلاح عالمهم المرئي؛ وعلى هذا، فإن الدولة الإسلامية، بوصفها دولة تعبُّدية، توجب الزهد في السلطة، بل توجب إقامة دولة مبنية على أسس غير تسلُّطية، أي دولة يَحلُّ فيها الوازع الروحي الطوعي محل الوازع السلطاني القهري.

---

(30) محمد عمارة: **الإسلام والسياسة**، ص. 25.

ج. متى قصدنا بمفهوم «الدولة» مجرد نظام من التدابير التي تنظم المجتمع، ولم نقصد به نظام الحكم التسيدي الذي اختصت به الممارسة السياسية الحديثة، أضحى قولنا: «الدولة الإسلامية دولة دينية» أدق وأصح من قولنا: «الدولة الإسلامية دولة مدنية»؛ وبيان وجه الدقة في القول الأول هو أنه، لَمّا كان الإسلام دينا إلهيا، استلزم إسنادَ صفةِ «الإسلام» للدولة أن تُسنَد إليها كذلك صفة «الدين الإلهي»، لأن الموصوف بالأخص موصوف بالأعم، فيكون تفصيل القول الأول هو «الدولة الإسلامية دولة دينية إلهية»، في حين أن القول الثاني تدخل عليه شبهة شنيعة، وهي: أن «الإسلام دين مدني»؛ وبيان ذلك أنه يَدَّعي أن دولة الإسلام مدنية ـ أي أنها من وضع البشر، لا من وضع الإله ـ ويَدَّعي، في ذات الوقت، أن الإسلام دين إلهي؛ وفي هذا تناقض صريح، ولا يمكن أن يرتفع هذا التناقض عن القول الثاني، ويستقيم معناه، إلا بصرف صفة «الإلهي» عن اسم «الدين» واستبدال صفة «المدني» مكانها، فيكون تفصيل بنيته هو أن «الدولة الإسلامية دولة دينية مدنية» أو، إن شئتَ قلتَ، «الدولة الإسلامية دولة دين مدني»، فتلزم من هذا القول الأخير الشبهة التي سبق ذكرها، أي «الإسلام دين مدني».

أما وجه الصحة في القول الأول ـ أي «الدولة الإسلامية دولة دينية» ـ فهو أنه يتضمن مفهومين كلاهما يحتمل أن يكون مستعملا في معناه الاصطلاحي العربي الأول، وهما: «الدولة» و«الدين»؛ فـ«الدولة» هي عبارة عن الهيئة التي تتولى تدبير أمر المسلمين، مقيمة دين الله فيهم، بحيث «لا دولة بغير دين» أو قل الدولة، بالإضافة إلى الإسلام، تدبير تعبُّدي؛ و«الدين» هو عبارة عن المنهج المُنزَل الذي ينبغي اتِّباعه في كل شؤون حياتهم بما في ذلك تنظيم الهيئة التي تدبّر هذه الشؤون، بحيث «لا دين بغير دولة»، أو قل الدين، بالإضافة إلى الإسلام، تعبّد تدبيري؛ وإذا صح هذا الاستعمال الاصطلاحي الأصلي، صح معه أيضا أن نقول: «الإسلام دولة دينية»؛ وليس هذا فحسب، بل صح أيضا أن نقول ما لم يتعود التديينيون قوله، وهو: «الإسلام دين دَوْلة»؛ وهذا لا يعني أكثر من أن الإسلام ليس سلوكا تعبديا قاصرا على الفرد يمارسه بينه وبين نفسه، وإنما تعبّدا متعديا إلى جميع أفراد الأمة يمارسونه في تعاملات بعضهم مع بعض.

أما القول الثاني ـ أي «الدولة الإسلامية دولة مدنية» ـ فجزؤه الثاني (أي «دولة مدنية») يتضمن مفهومين، كلاهما مستعمل في معناه الاصطلاحي الغربي الحديث، وهو «الدولة» و«المدنية»؛ فـ«الدولة» هنا هي مجموع المؤسسات التي تدبّر بواسطتها الحكومة الشؤون التي تهمُّ عامة المواطنين الموجودين على أرض لها حدود معلومة تمتد عليها سيادة هذه الحكومة؛ و«المدَنية» هي صفة الدولة باعتبار أن هذا التدبير يتوسل بقوانين يضعها المواطنون من عندهم، عارفين بالحقوق التي تخصُّهم وبالواجبات التي في عُهدتهم نحو وطنهم ووطنيِّيهم؛ وإذ ثبت هذا الاستعمال الاصطلاحي المنقول، ثبت أيضا أن وصف دولة الإسلام بـ«الدولة المدنية» يرتكب خطأين اثنين:

أحدهما، **مغالطة إلغاء الفرق التاريخي**؛ فواضح أن الإسلام مقولة سابقة على التفريق بين ما هو ديني وما هو مدني، بل إن المدني فيه يزدوج بالديني، والديني يزدوج بالمدني؛ ونظفر بأول مثال إسلامي على هذا التداخل بين الديني والمدني في «صحيفة المدينة» التي هي أول وثيقة دستورية إسلامية، فيبطل بذلك ادعاء بعض المفكرين بأنها تؤسس لما أسموه «أمة السياسة»، تمييزا لها عن «أمة الدين»[31]؛ فالحقيقة هو أن هذه الصحيفة الدستورية أحلَّت الرابطة الدينية أساسا للمواطنة محلَّ الرابطة القبلية القائمة على القرابة والنسب، كما أعلنت سيدَنا محمدا بوصفه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ رئيسا للدولة **يحكم في خلافات مواطني المدينة** ـ مسلمين ويهودا ومشركين جميعا ـ **بما أوحاه الله إليه أو بما أراه،** حتى فيما يخص مراعاة اختلاف العقائد بينهم؛ ولذلك، لم يصح مطلقا أن توصف الدولة الإسلامية بوصفٍ ـ أي «دولة مدنية» ـ لا ينطبق إلا على طور تاريخي لاحق، فضلا عن أنه ليس واحدا من الأطوار التي تقلَّب فيه تاريخ الدولة الإسلامية نفسها، وإنما هو أحد الأطوار التي تقلب فيه تاريخ الدولة الغربية.

أما الخطأ الثاني فهو **مغالطة الالتباس،** ذلك أن مصطلح «الدولة» استُعمل

---

(31) محمد عمارة: **الدولة الإسلامية**، ص. 67-88.

في موضعين بمعنيين مختلفين إلى حد التضارب فيما بينهما، فهو يدل في موقع المبتدإ ـ أي «الدولة الإسلامية» ـ على معناه الاصطلاحي القديم بِحُكم اقترانه بالصفة الإسلامية، بحيث تتولى هذه الدولة تدبير شؤون الحياة بحسب أحكام الدين كما تتولى حماية بيضة هذا الدين نفسه؛ بينما يدل في موقع الخبر ـ أي «دولة مدنية» ـ على معناه الاصطلاحي الحديث بِحُكم اقترانه بالصفة المدنية، بحيث تتولى هذه الدولة تدبير شؤون الحياة بحسب قوانين من وضع الإنسان، لا من وضع الإله، مُبعِدةً الدين كليا من نطاق تدبيرها؛ ومع هذا التضارب بين الاستعمالين لمفهوم «الدولة»، نجد من لا يكتفي بالقول: «الدولة الإسلامية دولة مدنية»، بل يتعدى ذلك إلى التصريح بالجمع بين الصفتين: «الإسلامية» و«المدنية» كما في قوله: «[الدولة الإسلامية] دولة مدنية وإسلامية في ذات الوقت»[32]، معلّلا هذا الجمع بكون الدولة الإسلامية هي ثمرة «اجتهاد بشري محكوم بمرجعية الدين الذي هو وضع إلهي»؛ لئن سلمنا بهذا التعليل الذي يتفق مع الذي سبق ذكره بشأن تداخل الوحي والعقل، فلا نسلم بوصف هذه الدولة بكونها «مدنية»، لأن صفة «المدني» ـ كما نُقِلت إلينا ـ لا تعني مطلق الاجتهاد البشري، وإنما تعني، على الأخص، الاجتهاد البشري الذي يحصل في استقلال عن سلطة النص الديني، في حين يُشترط في الاجتهاد البشري لبناء دولة الإسلام أن يبقى موصولا، بل مقيَّدا بالوحي الإلهي، مُقرا بسلطته المطلقة، حتى إن مصطلح «الاجتهاد» في التراث الإسلامي كاد أن يختص بالدلالة على «النظر في النص الديني، استنطاقا له واستدلالا به».

حاصل القول في هذا الفصل أن الوصل بين الدين والسياسة اتخذ صورتين اثنتين؛ تتمثل صورته الأولى في دمج الدولة للدين في السياسة، واقعة في «تسييس الدين»؛ وتلجأ إلى هذا الدمج من أجل خدمة أغراضها التسيدية، حتى يتاح لسيطرتها على المواطنين أن تتصرَّف بغير مراقبة أو تتقوَّى بغير حدٍّ؛ **لذلك**،

---

(32) محمد عمارة: **الإسلام والسياسة**، ص. 41.

لم يتخذ هذا الوصل مطلقا صورة التدبير التعبدي لبعض الشأن العام، وإلا كان يتعين عليها أن تذهب بهذا الوصل إلى منتهاه، وتتحمل النتائج المترتبة عليه بما فيها الخروج من التسيد، وتُلزمَ نفسها بتنفيذ كامل مقتضيات التعبد لله في الحياة العامة للمواطنين؛ وإنما اتخذ هذا الوصل صورة إخضاع الدين للتدبير التسيدي أو، على الأفصح، **صورة تدبير تسيدي للدين**، بحيث تتمسك هذه الدولة بما يخدم أهدافها التسلطية من تجليات التعبد، وتُقصي، باسم التعبد نفسه، كل ما لا يخدم هذه الأغراض، متأوّلة النصوص الدينية على هواها أو مصدرةً فتاوى على مقاسها؛ ولما كانت الدولة المشتبِهة تختلف عن الدولة العلمانية من جهة أنها لا تنكر السيادة الإلهية، ولو أنها تتسيَّد على طريقتها، **كان تسيُّدها تسيدا مشتبِها**، لا تسيّدا محكما.

أما الصورة الثانية للوصل بين الدين والسياسية، فيتمثل في دمج «الإسلاميين» السياسة في الدين، واقعين في «تديين السياسة»؛ بيد أن هذا الدمج دخلت عليه شبهات تقليد المفاهيم والآليات التدبيرية ذات الأصل العلماني، هذا الأصل الذي يجعل منها أدوات تسيّدية لا تعبّدية؛ وقد كان هذا التقليد أحيانا مقصودا، دفعا لتهمة التطرف أو طمعا في السلطة، وأحيانا غير مقصود، تأثرا بأساليب الممارسة السياسية التي تسود في مجتمعاتهم؛ وتجلّى تقليدهم هذا في بعض الشعارات التي رفعوها في نضالاتهم ورسخوها في كتاباتهم والتي تفصل بين الدين والدولة كما تفصل بينهما العلمانية مثل «الإسلام دين ودولة» و«الدولة الإسلامية دولة مدنية»؛ وقد كانت وطأة هذا التقليد تَخِفُّ لو أنهم استطاعوا أن يُمارسوا على المفاهيم والآليات المقتبسة نقدا كافيا يجعلهم يتبيّنون سياقاتها وحدودها ووجوه مخالفتها لمقتضى التعبّد الذي يشكل منطلقهم، ناهيك عن أن يكون بمقدورهم ابتكار مفاهيم وآليات تكون بدائل عن المفاهيم والآليات العلمانية؛ وإذا هم قصُروا عن هذا النقد والابتكار، فما ذاك إلا لأنهم لم يرتقوا بتعبُّدهم إلى الدرجة التي يصبح معها مَعِينا حيا وثرّا يَمُدهم بأسباب الإنشاء والابتكار؛ إذ صدّوا عن العمل التزكوي الذي يورّث التعبد الروحي، مكتفين بإتيان رسوم العبادات التي لا تُنزلهم إلا رتبة «التعبد النفسي»؛ والتعبد الذي لا

يُقدر صاحبه على الاجتهاد، لا يأمن أن يوقعه في تقليد ما يناقض مقصوده؛ فيعرض لهذا التدبير التعبدي القلقُ من حيث يظن صاحبُه أنه بلغ فيه درجة التمكين؛ ولما كان هؤلاء «التديينيون» قد وقعوا في شبهة تقليد العلمانيين، لزم أن يكون تدبيرهم **تدبيرا تعبّديا قَلِقا**، لا تدبيرا تعبّديا متمكّنا.

الفصل السابع

التماثل بين الدين والسياسة ومبدأ تحكيم الدين

هناك تصور ثالث للصلة بين الدين والسياسية يَعتبرُ المقولتين الدائرتين على ألسنة العلمانيين، وهما: «لا سياسة في الدين» و«لا دين في السياسة»، مقولتين باطلتين؛ وبقليل من التأمل، يتبيّن أن هذا التصور الثالث يجمع بين التصورين السابقين لهذه الصلة، أي «السياسة جزء من الدين» و«الدين جزء من السياسة»؛ إذ أن بطلان مقولة «لا سياسة في الدين» يلزم منه بالضرورة أن «السياسة جزء من الدين»؛ كما أن بطلان مقولة «لا دين في السياسة» يلزم منه أن «الدين جزء من السياسة»[1]؛ كما يتبيّن أن الجمع بين ذينك التصورين: «الدين جزء من السياسة» و«السياسة جزء من الدين» يلزم منه بالضرورة أن السياسة والدين طرفان **متماثلان**؛ غني عن البيان أن المماثلة هنا بمعنى «المطابقة»؛ لكن هذه المماثلة اتخذت، هي الأخرى، صورتين اختلفتا باختلاف المبدأين اللذين أُخِذ بهما، وهما على التوالي: «مبدأ تحكيم الدين» و«مبدأ تفقيه السياسة»؛ فلنسم الديانيين الذين أخذوا بالمبدإ الأول بـ«التحكيميين»، والذين أخذوا بالمبدإ الثاني بـ«التفقيهيين».

(1) استعملنا هنا لفظة «الجزء» بالمعنى الواسع الذي لا يتعارض مع التطابق كما في الاستعمال المنطقي؛ وبالإمكان أن نستعمل بَدَل العبارة: «الدين جزء من السياسة» تعبيرات أخف وأفصح مثل «في السياسة دين» أو «الدين من السياسة»، ونستعمل بَدَل «السياسة جزء من الدين» تعبيرات نظيرة مثل «في الدين سياسة» أو «السياسة من الدين».

وقصْدُنا في هذا الفصل هو أن نأتي على الكلام في المماثلة بين الدين والسياسة، انطلاقا من «مبدإ تحكيم الدين».

إن مقتضى «مبدإ تحكيم الدين» هو أنه «**لا حاكم إلا الله تعالى، وأنه لا حكم إلا حكمه**»؛ وهو ما عُرِف باسم «الحاكمية لله وحده»؛ ولقد أثارت فكرة «الحاكمية» التي قال بها أبو الأعلى المودودي من الجدال واللغط ما يضيق المجال لتفصيل القول فيه، وتأولهَّا القائلون بها والمعارضون لها تأولات متفاوتة، أكثرُها تعَسَّفَ وتطرّفَ، وأقلها اعتدل وأنصفَ؛ فمن قائل بأنها تعيين الله للحاكم، مستخلِفا له في الأرض، ومِن قائل بأنها الوكالة عن الله والحكم باسمه، ومِن قائل بأنها استبداد هيئة رجال الدين بالحكم، ومِن قائل بأنها اعتبار الشريعة الإلهية حاكمة على كل شيء، ومِن قائل بأنها الإقرار بأن الله هو المستقل بالتشريع لعباده.

1. استشكال مفهومَي «الحكم» و«الأمر»

ظنت زمرة من الباحثين، علمانيين وديانيين، بأنهم ظفروا بالحجة البالغة التي تأتي من الأساس على هذه الفكرة المثيرة، مُسكتةِ القائلين بها إلى الأبد[(2)]، وهي: أن لفظ «الحكم»، في استعمالات القرآن الكريم والسنة الشريفة له، لا يفيد ألبتة معنى «الحكم السياسي»، وكل ما يفيده هو معنى «الحكم القضائي»؛ وأما اللفظ الذي استُعمِل في هذين المصدرين الأساسيين، وكذا في أقوال الصحابة ـ لاسيما الخلفاء منهم ـ لإفادة معنى «الحكم السياسي»، إنما هو لفظ «الأمر»؛ نورد على هذه الحجة الاعتراضين الآتيين: أحدهما، أن لفظ «الحكم» يحمل مضمونا سياسيا (أي تدبيريا)؛ والثاني أن لفظ «الأمر» يحمل مضمونا قضائيا.

1.1. صلة لفظ «الحكم» بمفهوم «السياسة» (بمعنى «التدبير»)؛ لئن

(2) لقد توسع محمد عمارة في الرد على القائلين بالحاكمية في كتابه: **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص. 31-60؛ انظر أيضا محمد سعيد العشماوي: **الإسلام السياسي**، ص. 31-39.

سلمنا بأن كلمة «الحكم» تفيد فيما تفيد معنى «القضاء»، فلا نسلِّم بأنها لا تتعلق مطلقا بالسلطة التدبيرية؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

• أن «القضاء» بمعنى «الفصل في الخصومات والمنازعات بين الناس» لم يكن يرجع إلى القاضي وحده، بل كان يرجع كذلك إلى الحاكم الذي كانت بيده السلطة التدبيرية، باعتباره قادرا على الحكم، إصدارا وإنفاذا؛ لذا، كان تَحاكمُ المتخاصمين إلى القاضي يحصل على أساس اعتقادهم بأنه ينوب عن الحاكم[3].

• أن مدار الحكم القضائي والحكم السياسي على شيء واحد، وهو «إقامة العدل»[4]؛ فحيثما مسَّت الحاجة إلى العدل، دعا ذلك إلى إيجاد سلطة تسوس الناس، حتى تدفع عدوان بعضهم على بعض، منتصرةً للمظلوم على الظالم، ومقيمة أسباب السلام بينهم؛ وعندها، يكون «فضُّ النزاعات» أو «حسم الخلافات» الذي هو متعلَّقُ القضاء ركنا من أركان السياسة العادلة.

• أن فعل «عدَل» يعني، لغةً، «حَكَم بالعدل في أي موضع»؛ ويُستفاد من هذا أن **الحكم** بالعدل يتناول كل مجالات السلوك الإنساني، جامعا بين أحكامها على اختلافها، حتى إنه يجوز القول بأن هناك استعمالا طبيعيا للفظ

(3) لقد كان القاضي ("Magistrat") عند اليونان يتولى مهام سياسية كما كان القضاء يُعدُّ عندهم الأصل في السياسة، انظر:

Jacques Rancière : **La Mésentente** (**سوء التفاهم**), p. 28.

(4) لتتدبر الآيات القرآنية: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (الآية 58، سورة **النساء**)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (الآية 8، سورة **المائدة**)؛ «وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (الآية 152، سورة **الأنعام**)؛ «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الآية 9، سورة **الحجرات**).

«الحكم» لا يفرّق بين الجانب القضائي والجانب السياسي؛ ولا يبعد أن تكون بعض أشكال التنظيم الجماعي القديمة قد أخذت بهذا الاستعمال الطبيعي مثل «التنظيم القبلي» أو «التنظيم العشائري»؛ ولم يحصل التفريق الصناعي بين هذين الجانبين: «القضائي» و«السياسي» إلا بعد أن تحقَّق، على التدريج، توسُّع الأوطان وتكثُّر السكان وتعقُّد المسؤوليات وتوزُّع الاختصاصات؛ وحسبك دليلا على ذلك تعليق علي ابن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ على كلمة الخوارج: «لا حكم إلا لله»، إذ قال: «كلمة حق يراد بها باطل؛ نعم، لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، ولا بد للناس من أمير بر أو فاجر»[5]؛ فلولا أن «الحكم» يُستعمل، في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام، ليدل على الحكم السياسي دلالته على الحكم القضائي، ما كان لِلإمام علي ـ رضي الله عنه ـ أن يحمله على معنى «الإمرة»، أي الإمارة.

• أن لفظ «الحكم» يفيد كذلك معنى «الحكم التشريعي»، إن تحليلا أو تحريما[6]؛ إذ يبدو أن المقصود الحقيقي من قول القائل: «الحاكمية لله وحده» هو أن الله جلَّ جلاله هو وحده المشرع لعباده، فهو الذي يأمرهم بما شاء وينهاهم عما شاء، ويُحلّ لهم ما شاء ويُحرّم عليهم ما شاء؛ وليس ذاك إلا لمن هو المالك لكل شيء؛ وحق المالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء؛ وعلى هذا، فإن المدلول التشريعي لـ«الحكم» يكون قرينا لحصول المُلك، وقوام الملك هو ممارسة السلطة التدبيرية.

• على تقدير أن لفظ «الحكم» يدل على القضاء، لا على نظام الحكم (بالمعنى الحديث)، فلا يترتب على ذلك أن القضاء لا يدخل تحت هذا النظام السياسي؛ فمعروف أن القضاء كان، عند المتقدمين، يُعدُّ من الخطط أو الولايات الدينية التي تندرج في الإمامة الكبرى التي هي نظام الخلافة، وهي

---

(5) أورده ابن أبي شيبة في **المصنف**، كتاب **الجمل** (7/ 557).

(6) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (الآية 1، سورة **المائدة**).

النظام التدبيري الإسلامي بامتياز(7)؛ ومعروف أيضا أن القضاء صار، في لغة المحدثين، يُعدُّ إحدى السُّلط الثلاث التي يتكون منها النظام السياسي، بالإضافة إلى «السلطة التشريعية» و«السلطة التنفيذية»؛ وتحرص بعض الأشكال المتقدمة لهذا النظام كـ«الديمقراطية» أكثر من غيرها على حفظ الاستقلال بين هذه السُّلط ومراقبة القائمين عليها، دفعا لأخطار استغلال النفوذ والظلم والاستبداد؛ وعليه، فإن الحكم القضائي لا يضادُّ الحكم السياسي، وإنما يتداخل معه.

وإذا ثبت أن كلمة «الحكم»، في استعمالاتها الأولى، **مقولة سابقة على التفريق بين القضائي والسياسي،** أمْكن دفع الشُّبَه الواردة على الاستدلال، على مبدإ «الحاكمية»، بآيات بيّنات من سورة **المائدة**(8)؛ فقد قيل بأن المراد بالحكم

---

(7) يقول ابن خلدون: «اعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة»، **المقدمة**، ص. 219،

(8) وهي الآيات 24-50: «سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِن جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِين، إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ، وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**، وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ».

فيها هو الحكم القضائي الخالص، والرد على هذا كالتالي:

• أن الخطاب، في مطلع هذه الآيات، موجَّه إلى **حُكّام** اليهود الذين وُصفوا بأنهم سَمّاعون للكذب وأكّالون للسحت مثل «كعب بن الأشرف» و«أبي بردة الكاهن»؛ والحاكم ليس قاضيا يفصل في الخصومات فقط، بل هو أيضا سيّد يسوس قبيلته أو قومه، ولو قلَّ عددهم، بما يجعل أمرهم ينتظم والأمن يحل بينهم.

• أن الرسول أُمِر بأن يحكم بين المتخاصمين اليهود بالقسط ـ أي بالعدل؛ وقد مضى أن العدل صفة توحّد بين الأحكام المختلفة، وأنه حيثما يوجد العدل، يوجد شكل من أشكال التدبير، والتدبير سمة العمل السياسي.

• أن الآيات المذكورة نزلت في المدينة حيث كانت شؤون أهلها، على اختلاف عقائدهم الدينية، تُنظمها الصحيفة التي أضيفت إلى اسمها، بحيث يجوز أن يَرِد تَحاكم اليهود إلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في سياق إقرارهم بأنه رئيس المدينة الذي يُدبِّر أمورها[9].

وقيل أيضا إن هذه الآيات، بموجب أسباب النزول، تخص اليهود في قضية مخصوصة هي، على الأرجح، «واقعة زنا»[10]؛ والجواب من وجوه:

• أن السياق الخاص لأسباب التنزيل لا يمنع من أن تتوجه هذه الآيات بالخطاب المباشر إلى النصارى أيضا، بل أن تُخاطب المسلمين بدورهم، بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال مخاطبة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ أمره الله بأن يحكم بما أنزل الله ونهاه عن اتباع أهواء المتحاكمين إليه، مكرِّرا عليه أمره ونهيه؛ ومن ثَمَّ، يكون المسلمون، هم كذلك، مطالَبين بالحكم بما أنزل الله، وبعدم اتباع الأهواء.

• أن الآيات نصَّت على اختلاف الشرائع المتعاقبة، إذ أن لاحقَها يُصدِّق

---

(9) جاء في أحد بنود هذه الصحيفة: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، **فإن مرده إلى الله وإلى محمد**».

(10) قال بعض المفسرين: «جريمة قتل».

سابقها ويهيمن عليه، ذاكرةً الكتاب ـ أي القرآن ـ في آخر أطوارها، كما دعت إلى التنافس على تطبيق أحكامها التي تختلف باختلاف مناهجها؛ وعليه، لا يكون المخاطبون بهذه الآيات أهل الكتب وحدهم، بل يدخل المسلمون في ضمنهم.

• أن بيان وجوب الحكم بما أنزل الله في «التوراة» و«الإنجيل» ذُيِّل بآيات ثلاث صيغت على شكل قوانين سلوكية عامة، إذ جاء مضمونها التقريري في صورة قضية كلية يصح نقلها ـ كما هو شأن أي قانون ـ إلى قضية شرطية، مُقدَّمها واحد هو: «من لا يحكم بما أنزل الله»، وتاليها يختلف باختلاف درجة هذه المخالفة، فهو: إما «ظالم» أو «فاسق» أو «كافر»؛ والراجح أن الصورة القانونية التي جاءت عليها هذه الآيات تُشعر بأنها لا تخص سلوك فئة من الناس آثروا حكم الجاهلية، وإنما تجري على سلوك الناس كلهم منذ أن بَدَأوا يتلقون الشرائع الإلهية[11].

2.1. صلة لفظ «الأمر» بمفهوم «القضاء»؛ لئن سلمنا بأن كلمة «الأمر» ورد استعمالها في سياق التنافس على خلافة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلا نسلم بأنها تعني، بمفردها، «السلطة السياسية» أو «نظام الحكم»، ولا أنها تستقل عن معنى «القضاء».

أما أن لفظ «الأمر» لا يعني، بمفرده، «نظام الحكم»، فذلك لأن «الأمر» ـ الذي هو واحد الأمور ـ لا يفيد إلا مدلول «**الشأن الذي يكون ذا بال، بحيث يستحق أن يُطلَب لذاته أو لغيره**»[12]؛ فمثلا، لما قال أبو بكر رضي الله عنه:

---

(11) ادعى بعضهم أن الآية الأساسية التي اشتُقت منها، في الأصل، فكرة «الحاكمية» هي الآية التي اشتَق منها الخوارج شعارَهم: «لا حكم إلا الله»، معترضين على التحكيم بين على ومعاوية في تنافسهما على الخلافة؛ وهذه الآية هي: «إن الحكم إلا لله»؛ والملاحَظ هو أن ذكرها ورد في سياقات ثلاثة، أحدها سياق فعل «الأمر»، وهو: «إن الحكم إلا لله، **أمر** ألا تعبدوا إلا إياه»، فيكون السياق الذي وردت فيه هذه الآية سياقا تدبيريا يجعل المراد بلفظ «الحكم» المذكور فيها يتصل بمعنى «التدبير».

(12) يقول الزمخشري: «إن قلت ما الأمر؟ قلت: طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه، وبه سمي الأمر الذي هو واحد الأمور، لأن الداعي الذي يدعو إليه من يتولاه شبِّه بآمر يأمره =

«لا بد **لهذا الأمر** من قائم يقوم به»[13]، فما قَصَد سوى أن ما بين يديه هو شأن ذو بال، حتى إنه لا شأن يبلغ مبلغه في الاستنهاض له، فاستحق أن لا يُذكر إلا بأداة التعريف، تمييزا له عن غيره من الأمور التي هي دونه أهمية؛ غير أن هذا المدلول العام لا يمنع من استعمال هذا اللفظ في تركيب يفيد معنى «نظام الحكم» أو «السلطة السياسية»، ويقوم هذا التركيب في إضافته إلى واحد من الألفاظ الآتية: «التدبير» أو «الولاية» أو «القيام»، فيقال: «تدبير الأمر» أو «ولاية الأمر» أو «القيام بالأمر»[14]؛ فإذا أُريدَ اختصارُ هذه العبارات، جاز الاكتفاء بجزء «التدبير» أو «الولاية» أو «القيام» منها، وليس بجزء «الأمر»؛ ومتى اكتُفي بهذا الجزء الأخير ـ أي «الأمر» ـ في بعض الصيغ، فذلك جريا على عادة إضمار المضاف إذا ما تأكد للمتكلم أن المخاطب قادر على استحضاره في ذهنه، كما إذا قيل: «الخراج»، والمقصود: «ديوان الخراج».

وبناء على هذا الذي ذكرناه، يمكن إعادة تأويل الآيات القرآنية التي اعتُمِدت أساسا في ادعاء أن المصطلح القرآني لإفادة معنى «نظام الحكم» هو «الأمر»؛ فقد وردت عبارة «أولو الأمر» في آيتين مختلفتين[15]، مضيفة الأمر إلى

= به، فقيل له الأمر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه مأمور به»، **الكشاف** ج. 1، 269؛ يقول عبد العزيز البخاري: «الشأن وهو مصدر شأنت، أي قصدت سمي به المشؤون أي المطلوب»، **كشف الأسرار**، ص. 106.

(13) انظر محمد عمارة: **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص. 47.

(14) لتتدبر الآيات الكريمة: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ» (الآية 3، سورة **يونس**)؛ «قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ» (الآية 31، سورة **يونس**).

(15) الآيتان هما: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ **وَأُوْلِي الأَمْرِ** مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً» (الآية 59، سورة **النساء**)؛ «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى **أُوْلِي الأَمْرِ** مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً» (الآية 83، سورة **النساء**).

ذويه أو أوليائه، على أساس أن المقصود بها ليس مجرد الأمر، وإنما «ولاية الأمر»؛ ولا يستفاد من هذه العبارة بالضرورة أن المعنيين بهذه الولاية هم «أولياء السياسة» وحدهم، بل يستفاد منها أنهم يشملون «أولياء السياسة» و«أولياء العلم» معا، هذا على فرض أن العقل القرآني يفرِّق بين «ما هو تدبيري» و«ما هو فقهي»، وهو ما يحتاج إلى إثبات ليس هذا موضع الخوض فيه؛ كما ورد لفظ «الأمر» مقترنا بلفظ «الشورى» في آيتين مختلفتين[16]، فدلَّ على أن الشورى هي التي تعبّر عن نظام الحكم، وليس الأمر كما زعم بعضهم؛ وحتى لو جوَّزنا مذهبهم في تفسير الآيتين وجاريناهم في قولهم بأن لفظ «الأمر» فيهما يعبر عن معنى «نظام الحكم» أو «السلطة السياسية»، فلا نسلم بأنه مصطلح وُضع في الأصل لإفادة هذا المعنى، وإنما ننسب احتمال هذه الإفادة إلى الصلة اللغوية القائمة بين الكلمتين: «الأمر» و«الشورى»، حيث إن «الائتمار»، الذي هو افتعال من «أمر»، يعني، في الاستعمال، «التشاور» بالذات.

وأما أن لفظ «الأمر» لا يستقل معناه عن معنى «القضاء»، فيتجلى في كونه يقع موقع المعمول لفعل «قضى»؛ وقد وَرَد هذا في مواضع كثيرة من القرآن الحكيم، إذ يُذكَر فيها هذا الفعل تارة مبنيا للمعلوم كما في الآية الكريمة: «سبحانه إذا قضى أمرا، فإنما يقول له كن فيكون»، وتارة مبنيا للمجهول كما في الآية الكريمة: «وقُضِي الأمر، وإلى الله ترجع الأمور»[17]؛ وهذا يعني أن الجهة التي يخرج بها الأمر إلى الوجود هي، بالذات، القضاء؛ فيجوز أن يضاف إليه، ويقال: «قضاءُ الأمر»؛ فلولا القضاء، ما كان ثمة أمر؛ وإذا قيل إن مدلول «الأمر» في هذه المواضع ليس الحكم السياسي، وإنما الشأن الوجودي، فيصح أن يكون معمولا للقضاء بمعنى «التقدير»؛ فإنا نقول إن القضاء يأتي، لا بمعنى

---

(16) الآيتان هما: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (الآية 159، سورة **آل عمران**)؛ «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (الآية 38، سورة **الشورى**).

(17) الآية 210، سورة **البقرة**.

«عموم التقدير»، وإنما بمعنى «خصوص التدبير»؛ والشاهد على ذلك أن فعل «قَضَى»، متى أُسند إلى الحق سبحانه، أفاد معنى «أمَر» كما في الآية الكريمة: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»(18)؛ ويؤكد هذا المعنى وجود آية أخرى نظيرة لهذه الآية استُعمِل فيها لفظ «أمَر» بدل «قضى»، وهو الآية: «إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه»(19)؛ ومعلوم أن فعل «الأمر» هو أحد المظاهر الذي تتجلى به ممارسة السلطة، بل هو أخص المظاهر الذي تتحدد به هذه الممارسة.

ونحن، وإن أبدينا بعض الشكوك في قوة الحجة التي أدلى بها خصوم «الحاكمية» والتي تعلقت بمدلول لفظ «الحكم» ولفظ «القضاء»، فإننا لا نشك في بعض مخاوف هؤلاء الخصوم على مصالحهم الدنيوية، وهم يتصورون «التحكيميين» قد أخذوا بزمام السلطة ومارسوا حكمهم؛ فلا يمكن إلا أن يتوهموا قوةَ اندفاع هؤلاء في استرجاع مؤسسة «الخلافة الإسلامية»، وعُنْفَ هدمهم لصرح العلمانية الذي أقاموه في الأقطار العربية؛ فكان أن اندفعوا، تحت وطأة هذه التوهمات، في التشنيع عليهم والترهيب منهم؛ لكن يجوز، من حيث المبدأ، أن تحمل فكرة «الحاكمية» في طيها حقائق يكون أنصارها قد أساؤوا بسطها أو فاتهم حسن فهمها أو ذهبوا إلى توظيفها في غير مواطنها؛ وعليه، فليس من الصواب في شيء أن يتعاطى خصومهم القدح في هذه الفكرة، بل أن يزعموا ظهور بطلانها وثبوت ضررها، لِمجرَّد وقوع الخطإ في استيعابها أو إساءة استعمالها من لدن الداعين إليها.

الواقع أنه لو تأملنا مفهوم «الحاكمية» حق التأمل ووعيناه حق الوعي، لتبيّن لنا أنه ينطوي على أغوار بعيدة لم تنكشف للتحكيميين أنفسِهم، فضلا عن المتحاملين عليه؛ ويرجع السبب في خفاء هذه الأغوار عن الطرفين المتصارعين إلى أنهم تناولوا هذا المفهوم في سياق ليس هو سياقه الحقيقي، بل يضادُّ هذا السياق، مرتكبين بذلك ما يمكن أن نسميه **بمغالطة فساد السياق**.

---

(18) الآية 23، سورة **الإسراء**.

(19) الآية 40، سورة **يوسف**؛ هذه الآية دليل آخر على أن الحكم قرين الأمر، فكلاهما يدل على التدبير.

صحيح أن «التحكيميين»، وعلى رأسهم أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، عرضوا هذا المفهوم في إطار المفاضلة بين نظام الحكم الإسلامي وبين نظام الحكم الكهنوتي، على حين عارضه خصومه في إطار المساواة بين هذين النظامين بوصفهما نظامين للحكم الإلهي؛ وقد نسب هؤلاء إلى نظام الحكم الإلهي، من حيث هو كذلك، كل المثالب التاريخية والسياسية التي لحقت النظام الكهنوتي المسيحي، مع أن المودودي حرص على التفريق بين «نظام الحكم الإلهي الديمقراطي» الذي يُمثِّله الحكم الإسلامي العادل وبين «نظامِ الحكم الإلهي الاستبدادي» الذي يُمثله الحكم الكنسي الظالم.

لكن الملاحظ أن كلا الطرفين خاض في هذا المفهوم على اعتبار أنه، أصالةً، **مقولة سياسية**، مُلتفتا، لا إلى جانب التدبير من السياسة، وإنما إلى جانب **التسلُّط** منها، أو قل **عالجها من منظور التسلط على الخَلْق، لا من منظور التقرب للحق**؛ ومقتضى التسلط هو أن تدبير الشؤون يتم بواسطة القوة المادية وأن الوازع الذي يمنع المخالفات هو وازع خارجي متمثلا، بالأساس، في وازع القهر؛ في حين أن مقتضى التقرب هو أن التدبير يتم بواسطة القوة المعنوية وأن الوازع الذي يمنع المخالفات هو وازع داخلي متمثلا، بالأساس، في وازع الحياء كما قدمنا؛ غير أن نظرة كل طرف منهما إلى هذا التسلط اختلفت؛ إذ يراه خصوم الحاكمية تولّيا للشأن العام **مجرَّدا** من العمل الديني، أحكاما وأخلاقا[20]، مما يجعل تسلُّطهم ينزل أعلى رتبة، وهي «التسيد»، إذ الحاكم ينازع الإله سيادته على المخلوقات؛ بينما يراه «التحكيميون» تولِّيا للشأن العام **مسدَّدا** بأحكام الله، مما يجعل تَسلُّطهم ينزل بالفعل رتبة دون رتبة التسيُّد، وهي ـ كما تجلّت في التاريخ الإسلامي ـ «التملك»؛ فلئن كان ولي الأمر لا ينازع الإلهَ السيادة على المخلوقات، فإن مقتضى حكمه ظل يطابق مقتضى المُلك[21]؛ لكن

(20) انظر تفاصيل التفرقة بين «التجريد» و«التسديد» و«التأييد» في كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، وأيضا كتابنا: **سؤال الأخلاق**،

(21) لقد تقدم في الفصل الثالث من هذا الكتاب أن «النسبة» تتقوى، فتصير «ملكا»، ثم تزداد قوة، فتصير «سيادة».

يبقى أن مقتضى التملّك خلاف مقتضى التقرب لله الذي ينبغي أن يسعى إليه عموم المتدينين، فضلا عن خصوصهم الذين يتولون تدبير أمورهم.

يترتب على هذا أن السياق الذي كان ينبغي أن يَتِمَّ فيه عرض «الحاكمية» وتناول مفهوم «الحاكمية» ليس، كما يُعتقَد، سياقَ التسلّط على الخَلْق، وإنما **سياق التعبّد للحق**؛ والحال أن لهذا السياق التعبُّدي شقين اثنين: أحدهما، **الشق الأخلاقي** الذي يصل بين معنى «الحاكمية» ومعنى «الآمرية»، بحيث تكون «الآمرية» هي الركن الأول للحاكمية؛ والثاني، **الشق الروحي** الذي يصل بين معنى «الحاكمية» ومعنى «الشاهدية»، بحيث تكون «الشاهدية» هي الركن الثاني للحاكمية؛ فلنفصّل القول في هذين الشقين للتعبّد اللذين يجعلان من الحاكمية مكسبا مفهوميا إنسانيا لا يصح تجاوزه، بَلْه نسيانه.

2. الصلة بين «الحاكمية» و«الآمرية»

قبل أن نأتي على الكلام في تفاصيل العلاقة التي تجمع بين «الحاكمية» و«الآمرية»، يتعين أن نوضّح مفهوم «الآمرية».

2. 1. مفهوم الآمرية؛ يتبيّن الإنسان، مِنْ وجود خَلْقه، أنه لم يَخلُق نفسه بنفسه، وإنما خَلَقه من له القدرة المطلقة على الخلق، فيعلم قطعا بأن «الخالقية لله وحده»؛ كما يتبيّن، مِن وجود رِزْقه الذي به حِفْظ خَلقه، أنه لم يرزق نفسه بنفسه، وإنما رَزَقه من له القدرة المطلقة على الرزق، فيعلم يقينا أن «الرازقية لله وحده»؛ والحال أنه لا خَلْق إلا **بأمر** يقضيه الخلّاق، ولا رِزْق إلا **بأمر** يقضيه الرزّاق، بحيث يتقدم الأمر على الرزق كما يتقدم على الخَلْق[22]؛ وعلى هذا، فإن وجود «**الآمرية المطلقة**» هو الشرط في وجود «الرازقية المطلقة» كما هو الشرط في وجود «الخالقية المطلقة»؛ وإذا سلّم الإنسان بأنه لولا أمرُ الله عزَّ وجلَّ، ما تحقَّق خلقُه، ولا بالأوْلى تحقق رزقُه، لَزم أن يسلّم كذلك بأن أوامره القُدُسية لا تنفك تتوارد من غير انقطاع، حفظا لحياته في كل لحظة من لحظاتها،

(22) لتتدبر الآية الكريمة: «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ» (الآية 68، سورة غافر).

وتقريرا لمصيره في كل جزئية من جزئياته، بالإضافة إلى أمره الأول الذي قضى بخَلقه ورزقه؛ وبعضُ هذه الأوامر موجَّه إلى الأسباب التي تحيط به وإلى ما سخَّر له في مختلف أشكاله؛ وبعضها موجَّه إليه هو بنفسه في مختلف أطوار حياته، بحيث إذا تعبَّد الإنسان لله لكونه خَلقه ورَزقه، كان الأوْلى أن يتعبد له لكونه **أمَر** بخلقه **وأمر** برزقه؛ وهكذا، تكون الآمرية التي يتجلى بها الحق سبحانه على الإنسان هي التي تُحدِّد **خيريته** أو **هدايته**، إذ أنه إذا أطاع أوامره، وافقت إرادته إرادة الله في صلاح وجوده المرئي وفلاح وجوده الغيبي؛ وإن عصى هذه الأوامر، ساقته إرادته إلى فساد وجوده المرئي وخسران وجوده الغيبي؛ وليس هذا فقط، بل إن هذه الآمرية الإلهية **تُحدِّد ماهية الإنسان ذاتها**، إذ أنه إذا امتثل لأوامره، اهتدى إلى حقيقة الإنسانية فيه، مرتقيا في مراتب كمالها؛ وإن خالفها، ضل طريقه إلى هذه الحقيقة، نازلا إلى رتبة البهيمية؛ تترتب على هذا الذي ذكرناه بصدد الآمرية الإلهية النتائج الآتية:

أ. **أسبقية دليل الآمرية** (أو مقتضى المشروعية المرتَّبة)؛ لقد درجت العقول على أن تتصور الخَلق، وبالأوْلى الرزق، **مستقلا** عن الأمر، فترى في وجود الخلق دليلا مشروعا على الألوهية، وترى في وجود الرزق دليلا مشروعا على الربوبية؛ والصواب أن وجود الأمْر أوْلى منهما بهذه الدلالة المشروعة؛ فقد بان، بما لا يدع مجالا للشك، أن «الأمر» هو في ضمن «الخلق»، وبالأوْلى في ضمن «الرزق»؛ فلولا الأمر، لما كان خلق ولا رزق؛ فيلزم أن «الأمر» أحق من «الخلق» بالدلالة على الألوهية، وأحق من «الرزق» بالدلالة على الربوبية؛ فمن لا يعرف الإله آمرا، لم يعرفه خالقا، ولا رازقا؛ وهكذا، فإذا ثبت أن «الخالقية لله وحده»، وأن «الرازقية لله وحده»، ثبَت، بالأوْلى، أن «الآمرية لله وحده»؛ **فالآمرية الإلهية هي الأصل الأول الذي يُردُّ إليه كل شيء**[23].

(23) لقد جرت عادة الأصوليين أن يفرقوا بين «الأمر التكويني» و«الأمر التكليفي»؛ فالأمر التكويني سابق على الخلق والرزق، بينما الأمر التكليفي متأخر عنهما؛ يبدو لنا أن الأمر الواحد قد يكون، في ذات الوقت، أمرا تكليفيا وتكوينيا كما في الآية الكريمة: «وارْزُقهم من الثمَرات لعلَّهم يشْكُرون» (37، سورة **إبراهيم**).

ب. **شناعة إنكار الآمرية** (أو مقتضى العقلانية المجرّدة)؛ متى تقرَّر أن ثبوت «الخالقية»، وبالأحرى ثبوت «الرازقية»، يتضمن ثبوت «الآمِرية»، عرفنا أن مَن اعتقد أن «الخالقية لله وحده» أو اعتقد «أن الرازقية لله وحده»، وأنكر، في ذات الوقت، أن «الآمرية لله وحده»، وقع حتما في غاية التناقض، دالا على منافاة نظره لبدائه **العقل** المجرَّد وقضاياه؛ فهو بمنزلة من أقرّ بوجود المشروط وأنكر وجود الشرط، أو من سَلَّم بوجود الملزوم وأنكر وجود اللازم.

ج. **قبح مخالفة الآمرية** (أو مقتضى الأخلاقية المسدَّدة)؛ متى ظهر أن حقيقة الإنسان **حقيقة أمرية**، وجودا وسلوكا، عَلِمْنا أن من اختار أن يأتي من الأعمال والتصرفات ما يخالف حقيقته الأمرية، إنما يسعى في فساد ظاهره، فضلا عن باطنه، دالا على قبح مسعاه ومنافاته لمقتضى **الأخلاق المسدَّدة** ـ أي الأخلاق المستمدة من مقاصد الدين؛ إذ هو بمنزلة من أقر بإرادة الإله المطلقة، لكنه ظل يتصرف بإرادته مستقلةً عنها أو منتحلةً لوصفها أو هو بمنزلة من سلَّم بأن الإله يتجلى بآمريته على خلقه من أجل صلاح أعمالهم وسداد أقوالهم، ظاهرها وباطنها، وأبى، في ذات الوقت، أن يتحلى هو بالمأمورية في سلوكه، جاعلا صلاحه وسداده بيده.

واضح أن هذه الحقائق الثلاث: «أسبقية دليل الآمِرية» و«شناعة إنكار الآمِرية» و«قبح مخالفة الآمِرية» تنبني على مسلّمتين أساسيتين هما: «الإله خلّاق» و«الإله رزَّاق»؛ فكل من يعتقد صدقَ هاتين القضيتين لا يسعه إلا القبول بصدق القضية الآتية، وهي: «**الإله أمَّار**»؛ وإن هو أبى ذلك وتعنَّت، فلا مندوحة من أن يُخل بمقتضى «المشروعية المرتَّبة» ومقتضى «العقلانية المجرَّدة» ومقتضى «الأخلاقية المسدَّدة» جميعا؛ فإذا كان هذا حال من يعتقد صدقَ المسلَّمتين المذكورتين، فما الظن بالذي يعترض على إحداهما أو على كليهما!

فمن المحتمل أن يُقرَّ بعضهم بوجود الإله الخلّاق، ولا يقر بوجود الإله الرزَّاق؛ إذ يتوهم أن الإله، لما خَلق الإنسان، اكتفى بهذا الخلق ولم يتعدَّه، وأوكل إلى الإنسان أن يطلب رزقه بنفسه أو أن الإنسان توَّلى هو من عنده أمر رزقه؛ كما يُحتمل أن لا يعترف بعضهم بوجود الإله الخلَّاق؛ إذ يتوهم أن الإله

لا يَخلق شيئا من لاشيء، وإنما يصنع كما نصنع، بحيث لا يفارقنا إلا بمقدار الصنع، أو يتوهم أن هناك، بدلًا عن الإله، قوى كـ«الطبيعة» أو «التاريخ» أو «العقل» أو «الروح» نتج عنها وجود الإنسان كما تنتج الأحداث بعضها من بعض؛ فهاتان الفئتان من الناس ترتكبان، على تفاوت بينهما، ما نسميه بـ«**ظلم النسيان**»؛ فقد نسيَت الأولى أن الإله رازق، ونسيَت الثانية أن الإله خالق، فضلا عن كونه رازقا؛ ولا يُرْفع هذا النسيان عن الإنسان كما يُرفع عنه الخطأ غير العمد، بل إنه يُعدُّ، من أجله، ظالما، لأنه نسي ما حقُّه أن يذكر على الدوام، نظرا لأنه، بموجب ألوهيته، هو المذكور الذي لا يُنسَى.

بيد أن هناك فرقا واضحا بين الفئتين الناسيتين؛ فمتى تبيّن للفئة التي نسيت الرازقية أن حقيقة الرزق إنما هي حفظ الخلق نفسه ـ أي أن الرزق عبارة عن خلق مستمر ـ فقد تتذكَّر وتُبصر؛ فيبقي التأكد من أنها تراعي مقتضيات «المشروعية المرتَّبة» و«العقلانية المجرَّدة» و«الأخلاقية المسدَّدة» مَثلها في ذلك مثل الفئة التي تعتقد ابتداء الحقيقتين: «الخالقية» و«الرازقية»؛ بينما لا ينفع في الفئة التي نسيت الخالقية بيان كيف أن الرزق يواصل الخلق؛ ولا سبيل للتحقق من قدرتها على الترتيب ولا على التعقل ولا التخلق، نظرا لأنها خرجت عن النطاق الاعتقادي الذي تصح فيه مقتضيات هذه الأفعال الثلاثة؛ ويجوز أن تكون هذه الفئة تُرتّب الأشياء على غير الوجه الذي يرتبها المعتقد بالخالقية والرازقية، وتُدركها بغير الوجه الذي يدركها، وتتصرف معها بغير الوجه الذي يتصرف بها؛ وليس هذا مقام الخوض في أي الترتيبين أو الإدراكَين أو التصرفين أفضل؛ ويكفي أن نقول، على الجملة، إن مشروعية أفضلُ من أخرى متى كانت أدق، أي تُفصّل حيث لا تُفصّل؛ وإن عقلانية أفضل من أخرى متى كانت أوسع، أي تستوعب ما لا تستوعبه؛ وإن أخلاقية أفضل من أخرى متى كانت أطوع، أي تأتمر بما لا تأتمر به.

بعد أن أوضحنا مضمون مفهوم «الآمرية»، خصائص ونتائج، فلنوضّح الآن **وجوه الصلة بين «الحاكمية لله» و«الآمرية لله»**.

2.2. وجوه الصلة بين «الحاكمية» و«الآمرية»؛ غني عن البيان أن الأمر

يأتي بصيغ مختلفة؛ فهناك صيغ الإنشاء كصيغة الأمر المعلومة: «افْعلْ»، وصيغة النهي المعلومة: «لا تفعل»، والنهي إنما هو أمر سالب؛ وهناك كذلك صيغ الإخبار كصيغة «الجملة الإسمية التي يكون خبرها فعلا» كما في الآية الكريمة: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»[24]، وقد تُفيد هذه الصيغ غير المباشرة معنى «الأمرية» بأقوى مما تفيده الصيغ الموضوعة في الأصل للدلالة عليه، حتى كأن الفعل المطلوب إيقاعه في زمن معين هو واقع لا يرتفع؛ ولا شك أن الداعي إلى هذا الاستعمال الخبري هو الحث على الإسراع إلى تنفيذ الأمر، امتثالا للآمر؛ لكن هذه الصيغ، على اختلافها، تتفق على شيء واحد، وهو إنشاء علاقة **سلطة** بين الآمر والمأمور، إذ ينزل الآمر رتبة تعلو على رتبة المأمور، ويحمله على إتيان تصرُّف مخصوص ما كان ليأتيه لولا صدور الأمر به؛ **والحاكمية**، عموما، إنما هي **التعبير عن العلاقة السلطوية التي تتضمنها الآمرية**، بحيث كل حاكم يكون آمرا بلا مراء، وكل حكم من أحكامه يكون أمرا لا غبار عليه؛ **والحاكمية لله**، خصوصا، إنما تعني أنه لا سلطة تعلو على سلطة الله، بحيث كل سلطة، كائنا ما كانت، هي **تابعة** لسلطته الواسعة[25].

وإذا تقرَّر هذا، تبيَّن أن الخلافات في الرأي التي تعلَّقت بـ«الحاكمية لله» في دلالتها على الآمرية دارت ـ إما بطريق مباشر أو غير مباشر ـ على مفهوم «تبعية السلطة الإنسانية للسلطة الإلهية»، أو قل، باصطلاحنا، مفهوم «**التبعية التدبيرية**»، بحيث يتحدّد موقف كل طرف من «مبدإ الحاكمية لله» بحسب الموقف الذي يتخذه من هذه التبعية التدبيرية؛ فمنهم من أنكر هذه التبعية، ولم يقرّ إلا بالتدبير الإنساني (موقف **الإنكار**)؛ ومنهم من لم ينكرها، ولكنه انتحل التدبير الإلهي (موقف **الانتحال**)؛ ومنهم من أقرّ بهذه التبعية، ولكنه تأوَّلها على الوجه الذي يَرُدّ التدبير الإلهي إلى التدبير الإنساني (موقف **الإقرار السلبي**)؛ ومنهم من أقرّ بها، وتأوَّلها على الوجه الذي يَردُّ التدبير الإنساني إلى التدبير الإلهي (موقف

(24) الآية 228، سورة **البقرة**.

(25) لتتدبر الآية الكريمة: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (18، سورة **الأنعام**).

الإقرار الإيجابي)؛ فلنناقش هذه المواقف الأربعة من التبعية التدبيرية على التوالي.

2. 2. 1. إنكار التبعية التدبيرية؛ يتمثل إنكار التبعية التدبيرية في استبدال التدبير الإنساني مكان التدبير الإلهي، مُمارسا التسيّد المحكم؛ فقد تتسلّط على المجتمع هيئة تدبيرية مخصوصة، فتُنكِر الحاجة إلى التبعية للسلطة الإلهية، فلا ترى لهذه التبعية فائدة في إدارة شؤون العالم المرئي؛ بل إنها قد تزعم أن مجرَّد الاعتقاد بوجود هذه التبعية التدبيرية يُلحق الضرر بمدى الإحكام العقلي لإدارة هذا العالم، فتتعاطى، بكل قوة، لإقامة سلطة مرئية تستقل بمختلف تشريعاتها وقوانينها وترتيباتها وإجراءاتها عن كل مصدر إلهي؛ لكنها، مع ذلك، لا تفتأ تغطي هذه السلطة بأوصاف الكمال التي يتصف بها العالم الغيبي؛ وإذا هي اعتبرت حاجة الأفراد إلى التعبد لقوى غيبية مطلقة شيئا وهميا وشأنا خاصا ينبغي أن لا يتعدى أثره، بأي وجه، إلى المجال الاجتماعي العام، فإنها لا تُنكر على هؤلاء أن يُحوِّلوا تعبُّدهم إلى مؤسساتها التدبيرية، هذا إن لم تَسْع، هي بنفسها، إلى نصب مختلف الأسباب لحصول مِثل هذا التحول التعبدي.

2. 2. 2. انتحال التدبير الإلهي؛ يتخذ هذا الموقف الثاني، في الظاهر، صورة الإقرار المبدئي بالتبعية التدبيرية، لكنه لا يلبث أن يتجاهلها لكي ينتحل دور التدبير الإلهي، مُمارسا التسيّد المشتبه؛ فقد تتسلط على المجتمع هيئة من الأفراد، سواء كانت، في أصلها، هيئة تعبُّدية ـ أي رجال دين ـ أو كانت هيئة تدبيرية ـ أي رجال سياسة ـ فتعترف، من حيث المبدأ، بوجود التبعية للسلطة الإلهية؛ لكنها، في الواقع، لا تلبث أن تستقل بهذه السلطة لنفسها، منتحلة مقام الألوهية، ومقيمة الحكم في الناس باسم الإله بواسطة أوامر وتدابير، لا تستمدها بالضرورة من النصوص الدينية، بل قد تضعها من عندها ابتداء ولو أنها تزعم أنها تستأنف التشريع الإلهي الموحى به، معتبرة الامتثال لأوامرها وتدابيرها بمثابة جزء من التعبد الذي قررته الشريعة المنزلة.

وجملة القول في الموقفين السابقين من التبعية التدبيرية هو أن السلطة المنكرة تريد أن تستقل **عن الحكم** الإلهي، في حين أن السلطة المنتحِلة تريد أن

تستقل **بالحكم** الإلهي؛ ولو أن وجه الاستقلال في الموقفين مختلف ـ إذ الاستقلال الانتحالي هو انفراد بالحكم الإلهي، بينما الاستقلال الإنكاري هو انفصال عن هذا الحكم ـ فإن طلب **الخروج من التبعية التدبيرية** يجمعهما معا؛ ولَمَّا كانت السلطة الإلهية، بموجب حدّها، سلطة غير محدودة ولا متناهية، بحيث لا تَخرج عن حكمها أية سلطة أخرى، حتى ولو تنكّرت لها أو أنكرتها، لزم أن يكون ادعاء أي سلطة إنسانية **التحقق بالخروج** عنها ادعاء باطلا؛ فيلزم أن غاية ما تَملكه السلطتان: «المنكِرة» و«المنتحِلة» هو **إرادة الخروج عن السلطة الإلهية وحسب**.

وعلى هذا، فإن إرادة الخروج من التبعية التدبيرية تتعلق بتحقيق ما يدخل في باب المحال الغيبي؛ والحال أن الإرادة التي تتحدى المحال الغيبي، تنكسر، منقلبةً، على التدريج، بسبب تفاعل آثار هذا الانكسار، إلى ضدها كأن الإرادة الإنسانية تخضع لقانون يقضي **بأن ينقلب مرادها إلى نقيضه كلما تعدَّى حدوده**؛ لذلك، فإن إرادة الخروج من التبعية للتدبير الإلهي لن تلبث أن تنقلب، بموجب تداعي نتائج فشلها، إلى ضدها، أي إلى إرادة الدخول في التبعية؛ بيد أن هذا الانقلاب لا يعني رجوعا إلى الإرادة الأصلية ـ أي إرادة التبعية للتدبير الإلهي ـ بل يعني الانتقال إلى إرادة التبعية لتدبير غير إلهي، كأن التصرفات الإنسانية تنضبط بقانون آخر يقضي بأن **كل مَن تأبَّى على الأصل وهو خير له، حُمل على الرضا بالفرع بما فيه من شر!** وعلى هذا، فإن إرادة الخروج من التبعية للتدبير الإلهي تنقلب حتما إلى إرادة التبعية للتدبير البشري.

وشتان ما بين هاتين التبعيتين: فالأولى تبعية للآمر، بينما الثانية تبعية للمأمور، فيلزم أن تكون تبعيةً مضافة إلى تبعية أخرى من فوقها، أي أنها **تبعية لتبعية الآمر**؛ ثم إن الآمر المتبوع في الأولى هو آمر مطلق وغير متناه، في حين أن المأمور المتبوع في الثانية هو آمر مقيد ومحدود، فيلزم أن التابع في الأولى متعبّد للآمر الإلهي الأعلى، فيكون **تابعا لاهوتيا**، بينما التابع في الثانية متعبد لآمر إنساني أدنى، أي لتابع مثله، فيكون **تابعا طاغوتيا**.

والفرق بين هاتين التبعيتين لا يُطوى أبدا، ذلك أن التبعية اللاهوتية ترفع

هِمَّة التابع إلى فضاء الإطلاق واللاتناهي، بينما التبعية الطاغوتية تَشدُّ التابع إلى مجال التقييد والتناهي؛ لذلك، فإن التبعية التدبيرية اللاهوتية ليس تقييدا إلا في الظاهر، لأنها تصل التابع بأفق المطلق؛ وبيّنٌ أن أفق المطلق هو مجال تجليات الحرية الحقة؛ فلا يكون التابع اللاهوتي إلا حرا طليقا، نظرا لأن حريته هبة خاصة تجود بها تجليات الحرية المطلقة للمتبوع الإلهي؛ في حين أن التبعية التدبيرية الطاغوتية تبعية حقيقية، لأنها تحصر التابع في نطاق السلطة المحدود؛ ولا يخفى أن محدودية هذا النطاق تجعل أهله يتصارعون من أجل استتباع بعضهم لبعض، تحقيقا لمصالحهم؛ فلا يكون التابع الطاغوتي إلا عبدا أسيرا، نظرا لأن عبوديته خاصة تأتي من ذُلَّين اثنين: ذُلُّه لأمثاله، وهم في استعبادهم لغيرهم يُعبّدون أنفسهم لهم؛ وأيضا ذُلُّه لمطامعه، واستعبادها له ليست له نهاية يقف عندها.

وبهذا، يتضح أن إرادة الخروج من التبعية للتدبير الإلهي بنوعيها: «إرادة الاستقلال عن الحكم الإلهي المميِّزة لأهل الإنكار»، و«إرادة الاستقلال بالحكم الإلهي المميّز لأهل الانتحال»، تنقلب، في نهاية المطاف، إلى إرادة الوقوع تحت الاستعباد لحكم بشري ظالم؛ وتوضيح ذلك أن المتسيّد، منكرا كان أو منتحلا، ينسب إلى نفسه ما يختص به الإله من الأمرية، فيتصرف فيما لم يَخلُق وما لم يَرزُق تصرُّف من خَلَقه ورزقه؛ وفي هذا غاية الظلم، لأن صفتي الخالقية والرازقية اللتين تتعلق بهما الآمرية ليستا من صفاته؛ فيلزم أن كل حكم يأتي من هذا المتسيّد، كائنا ما كان، هو حكم ظالم ولو تزيَّا بزي العدل؛ وما لم يرجع هذا المتسيّد إلى من له الخالقية المطلقة والرازقية الواسعة، فيصل آمريته بآمريته، فإنه لن يستطيع أن يعدل في حكمه، فضلا عن أن يمنح الحرية لمحكوميه.

3.2.2. الإقرار السلبي بالتبعية التدبيرية؛ يتمسَّك هذا الموقف الثالث بإعادة النظر في التبعية التدبيرية التي نصَّ عليها المصدران الأساسيان: «القرآن» و«السنة» أو استُنبطت منهما بطريق الاجتهاد الفقهي؛ ويرى أن هذه الإعادة ينبغي أن تَحصُل بالقدر الذي يجعل التبعية التدبيرية تتوافق في ظاهرها مع أشكال التدبير البشري المستجدة التي لا نجد لها نصوصا في المصدرين المذكورين،

ولا يمكن استنباطها منهما بطريق الاجتهاد الفقهي على مقتضاه التقليدي؛ وقد اتخذت هذه الإعادة شكل تطوير على ضربين: «تطوير تقوم به السلطة الحاكمة»، و«تطوير تقوم به الفئة المثقفة».

أما الضرب الأول من تطوير التبعية التدبيرية، فيتجلى في كون بعض الحكام يستصدرون من هيئات عُلمائية رسمية فتاوى أو أحكاما تؤيد إجراءات تدبيرية غير معهودة، أو تُزكّي مواقف سياسية غير مسبوقة، فيَحمل هؤلاء الحكام المواطنين على العمل بهذه القرارات الجديدة، غَير مستفتِين لهم فيما إذا كانوا يرتضونها، ولا مقيمين لحوار بين ممثليهم بشأنها، ومتصدين بالقوة لمن يفتي بخلافها أو يقضي بمعارضتها؛ والصبغة التعسفية لهذا التطوير لا تَخفى على ذي بصيرة، ذلك أن المواطنين يُجبَرون على قبول ما لو أنهم استشيروا فيه، لرفضوه أو، على الأقل، لتحفظوا عليه ما لم يقفوا على دليل يثبته من الكتاب أو السنة، كما أنه لا يمكنهم أن يتعبَّدوا بهذا التدبير المطوَّر، لأن التعبد بما أُكرِهوا عليه لا يصح، فضلا عن أن يجدوا في أنفسهم أي ميل إليه.

وأما الضرب الثاني من تطوير التبعية التدبيرية، فيتجلى في كون بعض الباحثين المحدَثين يدعون إلى تكييف التبعية التدبيرية مع مستجدات التدبير البشري في مختلف مجالات الحياة، وإلى التوسل في ذلك بمنهجية عقلانية متطورة تختلف عن منهجية المتقدمين الاجتهادية؛ ويستدلون على ضرورة هذا التكييف بأدلة تؤول كلها إلى تقييد نطاق التبعية التدبيرية بدل إطلاقه، وإلى تضييق سلطانها بَدَل توسيعه؛ وليس هذا مقام تفصيل القول في هذه الأدلة، وإنما نورد أربعة أساسية منها كي نتبيّن الصبغة السلبية لهذا الإقرار بالتبعية التدبيرية.

أولها، **ظرفية التدبير الإلهي**؛ يستند هذا الدليل إلى مسألتين أساسيتين، وهما: «أسباب النزول»، وهي السياقات التاريخية التي وردت فيها الأحكام؛ و«نسخ بعض الأحكام»، ويشمل رفع الأحكام، بحيث يُترك العمل بها بالكلية، وأيضا تبديل غيرها مكانها، إن كلا أو جزءا، بحيث يُعمل بالبدل الناسخ.

والثاني، **نسبية العمل بالتدبير الإلهي**؛ ينبني هذا الدليل على ادعاء محدودية ما بات يُعرف باسم «تطبيق الشريعة»؛ وتتجلى هذه المحدودية في أمور

مختلفة منها، على الخصوص، «حصول التدرج في نزول الأحكام»، و«الاختلاف في فهم مضامين هذه الأحكام وبيان ضوابطها»، و«الاختلاف في تنزيلها على الواقع» و«الاختلاف في تحديد شروط هذا التنزيل»، و«تعليق العمل ببعض الحدود»، و«التوسع في الشبهات المسقطة للحدود».

والثالث، **تعقيل التدبير الإلهي**؛ يقوم هذا الدليل في ادعاء أن الأحكام الشرعية معلَّلة بمراعاة مصالح الناس الدنيوية؛ فتكون هذه الأحكام منضبطة بـ«**عقلانية مصلحية**»؛ والواجب في هذه الحال هو العمل على تقنين هذه العقلانية، وتوسيعها عند تجديد منهجية الاجتهاد.

والرابع، **تخليق التدبير الإلهي**؛ يرجع هذا الدليل إلى ادعاء أن الأحكام الشرعية تحمل جملة من القيم الخُلُقية الصالحة، فتكون مبنية أصلا على «أخلاقية **توجيهية**»؛ والواجب هنا هو استلهام هذه الأخلاقية، والاستفادة منها في وضع المنهجية الاجتهادية الجديدة.

يبدو للوهلة الأولى أن الدليلين الأولين ـ أي «الظرفية» و«النسبية» ـ **صحيحان في ظاهرهما**، إذ يُثبتان حقائق تاريخية ومسالك اجتهادية لا مراء فيها؛ وأن الدليلين الآخرين ـ «التعقيل» و«التخليق» ـ **مُفيدان في ظاهرهما**، إذ يدلان على طريقين نافعين في التعامل مع النصوص الأصلية.

لكن متى وضعنا في الاعتبار السياقات السجالية والسياسية الحديثة التي تحددت فيها هذه الأدلة، تبيّن أن المراد بـ«الظرفية» و«النسبية» لم يكن مجرد الإخبار بأن الأحكام الشرعية مرتبطة بسياقات نزولها وظروف تطبيقها، نظرا لأنهما لا تَخُصان الخطاب الشرعي بالذات، بل تعمَّان كل خطاب يحدث في المكان والزمان، إنشائيا كان أو إخباريا، وإنما كان المراد هو الإشعار بأن تغيُّر السياقات والظروف يوجب تغيُّر الأحكام، بل الإشعار بأن السياقات والظروف قد تغيَّرت بالقدر الذي انقطعت معه الصلة بالسياقات والظروف التي شهدت نزول هذه الأحكام وتطبيقها، بحيث يلزم أن تتغير الأحكام، هي الأخرى، بالقدر الذي يجعلها تقطع صلتها بالأحكام السابقة؛ وليس يخفى أن في هذا الإشعار دعوة غير مباشرة إلى الخروج من التدبير الإلهي الصريح إلى التدبير البشري الخالص.

كما أن المقصود بـ«التعقيل» و«التخليق» لم يكن مجرد إيضاح كيف أن الأحكام الشرعية تنطوي على عقلانية مقصودة وأخلاقية مرسومة، نظرا لأن الشرْع لم يكن هدفه غيرَ تسديد العقل وتقويم الخُلُق، وإنما كان المقصود هو الإيهام بأن صحة هذه الأحكام تقوم في مدى عقلانيتها، وأن فائدتَها تقوم في مدى أخلاقيتها، بل الإيهام بأن شبهة اللاعقلانية تَرِد على بعض الأحكام الشرعية ولو ظهرت صبغتها الخُلقية، بحيث يلزم إسقاط الأحكام غير المعقولة، والاستغناء عن الأحكام المعقولة بالقيم المقصودة؛ وليس يخفى أن في هذا الإيهام، هو الآخر، دعوة غير مباشرة إلى الخروج من التعبد بالأحكام التدبيرية إلى الإفادة من القيم الخلقية وحدها؛ والحاصل أن ما ذكروه من الأدلة حق، وإنما الشأن في فهم قصدهم منه.

4.2.2. الإقرار الإيجابي بالتبعية التدبيرية؛ غني عن البيان أن هذا الإقرار يُمثّل موقف «التحكيمي»، إذ يعتقد أن التبعية التدبيرية تبعية مطلقة غير مقيَّدة، ويصحب هذا الاعتقاد استحضار منزلتها العظيمة في قلبه، واستيفاء متطلباتها الشرعية في أعمال التدبير البشري مهما اختلفت أسبابها وأطوارها، طلبا لتوسيع نطاق الانتفاع بالتبعية للتدبير الإلهي، إن صلاحا في العالم المرئي أو سعادة في العالم الغيبي؛ ويتخذ هذا التوسيع لدى «التحكيمي» صورتين أساسيتين: «توسيع الشعور» و«توسيع التعامل».

أما عن **توسيع الشعور**، فإن التحكيمي يُحصّل الشعور بأن السلطة الإلهية سلطة واسعة بلا حد ومطلقة بلا قيد، كما أنه يُحصّل الاعتقاد بأن الأمر الإلهي لا يَرِد على الإنسان من الخارج كما لو كان الآمر الأعلى يحتويه المكان ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وإنما يَرِد على قلبه ولو كان الإخبار بهذا الأمر قد أتى من طريق السمع الخارجي؛ وما ذاك إلا لاقتناعه بأن الحقيقة الإنسانية، قبل أن تكون حقيقة خَلْقية هي **حقيقة أمرية**، وكذا ليقينه بأن الأمر الإلهي أقرب إلى الإنسان من أمره هو لنفسه.

ومن ثَمَّ، فإن «التحكيمي» لا يكتفي بأن يَشعُر بالتبعية الاضطرارية للتدبير الإلهي المطلق التي لا تتخلص منها أية سلطة ولو أنكرت الأوامر الإلهية وادعت

الاستقلال بتشريعها، بل يجتهد في أن يُحصّل الشعور بالتبعية الاختيارية لهذا التدبير، معيدا بناء كيانه الداخلي وترسيخَ أسباب التعبد فيه، وموسِّعا نطاق بواعثه واستعداداته لأن يتلقى بالقبول والطاعة الأوامر الإلهية، أيا كان ظاهر مصادَمة هذه الأوامر لملابسات الظرف الذي تُنزَّل عليه، وظاهرُ مخالفتها لأشكال التدبير البشري التي تتعاقب عليه؛ فمَن له السلطة المطلقة لا ريب أنه أعلم بمصالح عباده وأرعى لها منهم، فلا يأمرهم إلا بما هو خير لهم ولو أنكروه ولم يعرفوه.

وأما عن **توسيع التعامل**، فإن «التحكيمي» يعلم أن الأصل في السلطة الإلهية المطلقة والواسعة أن تَأمر، وأن الأصل في السلطة البشرية المقيدة والمحدودة أن تأتَمر؛ لكنه يعلم، في ذات الوقت، بأن السلطة البشرية لا تبقى على حال الائتمار الأصلي، بل قد تخرج منه وتتحوّل إلى حال الأمر البشري الخالص، إما عن نسيان أو عصيان، أو أنها تَمزج بين التصرفين: «الأمر البشري» و«الائتمار الأصلي»، مُدبِّرة التعامل بين الأفراد، إما على مقتضى أمرية متصلة بالائتمار الأصلي أو على مقتضى أمرية ظاهرُها الانفصال، المقصود أو غير المقصود، عن هذا الائتمار.

والملاحظ أن للأمرية البشرية خاصية أساسية، وهي أن بابها، متى فُتح، لا ينغلق إلا بأن تتسلّط عليها أمريةٌ من فوقها، كأن الأمرية البشرية تحمل في طيّها أسباب انطلاقها وتوسُّعها إلى ما لا نهاية، متشبّهةً بالأمرية الإلهية المطلقة والواسعة؛ وأمام هذا التداعي غير المحدود للأوامر البشرية، لا نعجب أن يكون شغل الذين تقع عليهم الأمرية هو كيفية ضبط مسلسل الأوامر كَيْلا يفضي إلى التعسف أو الاستبداد، إما عن طريق الفصل بين حلقاته أو بإنشاء أمرية مضادة؛ أما الحكمة الإلهية، فقد اقتضت أن تكون الأحكام المُنزلَة هي **الحدود** التي تمنع الأمرية البشرية من الطغيان، مذكِّرة لها بنقصها وتناهيها[26]؛ ومتى فَهم

(26) الشاهد على ذلك أن سورة «العلق» التي تُعد أول ما نزل من القرآن تضمَّنت آيات محكمات تتصدى للأمرية البشرية ممثَّلةً في أمرية أبي جهل.

«التحكيمي» سِرّ الأحكام على هذا النحو، توصّل في تعامله إلى تبيّن شيئين هما في غاية الأهمية بالنسبة لتوسيع التبعية التدبيرية: «الأحكام بوصفها حدودا» و«الائتمار بوصفه فعلا مستعجَلا».

أ. **الصفة الحدّية للأحكام**؛ ليست «الحدود» ـ كما اشتهر ـ محصورة في جملة من العقوبات البدنية التي وضعها وقدَّرها التدبير الإلهي[27]، بل تشمل كل الأحكام؛ فكل حكم هو، في أصله، حد، لا بمعنى «العقوبة المقدرة شرعا»، وإنما بمعنى «الإجراء المانع من تجاوز السلطة لحدها»؛ وعندئذ، يجوز أن ننظر إلى التقديرات المحدَّدة الواردة فيما يسمى «الحدود الشرعية»[28] على أنها تُشكِّل موانع للطغيان بقدر ما تشكل زواجر للإجرام أو قل إنها تمنع الطغيان من حيث تزجر الإجرام؛ وهكذا، ينتقل مفهوم «إقامة الشريعة» ـ أو، بالاصطلاح الرائج، مفهوم «تطبيق الشريعة» ـ من مدلول «إقامة أحكام محددة في سياقات وظروف جديدة لم تعد تجمعها بأسباب نزولها صلة ظاهرة» إلى مدلول «إقامة تدابير محكمة تدفع الشطط الذي تقع فيه الأمرية البشرية»[29]؛ فيلزم أن تكون الشريعة عبارة عن «**أمرية مضادة**»، إذ هدفها الحد من طغيان الأمرية البشرية بواسطة تدابير بديلة عن قراراتها الطاغية؛ وما دام هذا الطغيان الأمري لا ينتهي إلا بانتهاء الوجود البشري، فإن **الحاجة إلى إقامة الشريعة باقية ببقاء هذا الوجود**.

ورب قائل يقول: لا نُسلّم بأن إقامة الشريعة باقية، ألا يجوز أن يكون في وجود «السلطة البشرية المضادة» غَناء عنها[30] ؟ الجواب هو أن ما يُعرف بـ«السلطة المضادة» ـ وقد تُمثِّله أحزاب المعارضة والنقابات وبعض الجمعيات ووسائل الإعلام ـ هو عبارة عن أمرية بشرية من جنس الأمرية التي تتصدى لها؛

(27) «الحدود» في مقابل «التعزيرات» و«القصاص».

(28) الحدود الشرعية هي «حد الزنا» و«حد القذف» و«حد السرقة» و«حد شرب الخمر» و«حد الحرابة» و«حد الردة».

(29) أو قل، بالتعبير المألوف، «اتخاذ إجراءات تمنع سوء استعمال السلطة».

(30) المقابل الإنجليزي: Counter-power

فيتحتَّم أن يدخل عليها، هي الأخرى، من أسباب الشطط ما يدخل على هذه؛ أضف إلى الشطط الذي قد يلحقها، وهي تواجه شطط الأمرية القائمة، أنه لا يقين مطلقا بأنها تملك القدرة على أن تقطع دابر تجاوزات هذه الأمرية القائمة؛ ذلك لأن هذه القدرة لا يمكن أن تُحصّلها، على وجه اليقين، إلا أمرية واسعة غير متناهية؛ فالأمرية التي تكون بهذا الوصف هي وحدها التي تستطيع أن تلاحق التداعي الأمري غير المحدود الذي تنساق إليه السلطة القائمة، وأن تمحوَ آثاره الطاغوتية؛ وما تلك إلا أمرية الشريعة المُنزلة!

ب. **الصفة الاستعجالية للائتمار**؛ لقد اتضح أن الأمرية البشرية القائمة في أي مكان وأي زمان مهدَّدة على الدوام بأن يغشاها الطغيان، وأن الأمرية البشرية المضادة التي تتولى مراقبة هذه الأمرية القائمة، وضبطَها لا تَقلُّ عنها عُرضة لأن يغشاها هذا الطغيان؛ وإذ ذاك يحتاج «التحكيمي»، لا إلى دفع شطط الأمرية القائمة فقط، بل أيضا يحتاج إلى دفع شطط الأمرية المضادة، بل ربما يكون إلى التصدي للشطط الثاني أحوج منه إلى التصدي للشطط الأول لِما تزعمه الأمرية الثانية من أنها السلطة التي تقاوم الطغيان، منكرةً ما يغشاها، هي الأخرى، من طغيان في هذه المقاومة؛ ولما كان لا سبيل إلى دفع هذا الشطط المزدوج: «شطط الأمرية الحاكمة» و«شطط الأمرية المقاوِمة» إلا بالتوسل بالأمرية الإلهية وحدها، صار «التحكيمي» يفزع إليها، مؤتمرا بأوامرها التدبيرية، مبادرا إلى تنفيذها على مقتضاها الأصلي، حريصا على أن لا يفوته منها شيء إلا ما غُلب عليه بقهر الطغيان وتقلُّب الزمان، فتتسع لديه دائرة الائتمار بما لا تتسع عند سواه.

ورب معترض يقول: لا نُسلم بأن إقامة الأمرية الإلهية تقتضي التعجيل، ألا يجوز أن يكون التدرج في هذه الإقامة أنسب للظروف التدبيرية لهذا العصر! الجواب أن «التحكيمي» يجاهد نفسه في ألا ينسى، لأنه يعلم بأن هذا النسيان يوقع صاحبه حتما في شَرَك الطاغوت، ويُسلِمه إلى العبودية لغير الآمِر الأعلى، جل جلاله؛ ومعلوم أن الطاغوتَ تُورّثه الأمرية البشرية، حاكمة كانت أو مقاوِمة، متى تجاوزت حدها، وهي لا بد أن تتجاوزه، لأن الأصل في الأمر

البشري ـ كما مضى ـ أن يتسلسل بغير انقطاع، فيفضي بالضرورة إلى الطغيان؛ وعلى هذا، فـ«التحكيمي» لا يمكن أن يتحاكم إلى الطاغوت طواعية، لأن في التحاكم إليه سقوطا في العبودية، وهو يريد أن يبقى حرا ما وسعه ذلك؛ لذا، تراه ينطلق فارّا إلى الأمرية الإلهية التي فيها حفظ حريته، متحصنا بها ما وَجد إلى ذلك سبيلا؛ فلا يشغله انتهاج سبيل التدرج في تَحصُّنه بقدر ما يشغله الثبات على هذا التحصن والتوسل به في تحرُّره؛ فالتحرر من التبعية التدبيرية لغير الله ـ وبين يديه أسباب التبعية التدبيرية الإلهية ـ لا يحتمل التأجيل مطلقا، لأن كل تأجيل هو مزيد العبودية لهذه التبعية الطاغوتية؛ والتدرج في هذا التحصن، متى حدَث، إنما يكون نتيجةً لمقدار تحرُّره من الظروف التدبيرية لعصره، وليس وسيلة توصّل إلى هذا التحرر؛ فإذن تحرُّر «التحكيمي» هو الوسيلة الحقيقية إلى التدرج المحتمل وليس العكس.

بعد أن فرغنا من بيان وجود الصلة الأخلاقية بين «الحاكمية» و«الآمرية» وما تنطوي عليها من حقائق تجعل «الحاكمية الإلهية» دافعة لطغيان «الحاكمية البشرية»، ننعطف على الشق الثاني من إشكالية الحاكمية، فنوضح وجوه الصلة الروحية بين «الحاكمية» و«الشاهدية».

3. الصلة بين «الحاكمية» و«الشاهدية»

لقد قدَّمنا في الفصل الخامس أن العمل التزكوي هو الذي يورّث القدرة على التشهيد؛ لذلك، لكي نتبيّن معنى «الشاهدية»، لا بد من الارتقاء من رتبة «التحكيمي» إلى رتبة «المتزكي».

3. 1. مفهوم «الشاهدية»؛ لا يقف المتزكي عند حدِّ المسارعة إلى طاعة الأمرية الإلهية، دفعا للطغيان، بل يستفرغ وسعه في العمل بالأحسن والأقوى، مُتَّبِعا أحسن ما أُنزِل من الأوامر[31] وأحسنَ ما حُملت عليه من وجوه

(31) تدبّر الآية الكريمة: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لا تَشْعُرُونَ» (55، سورة الزمر)

التأويل[32]، وآخذا بأقوى مقتضياتها العملية[33]، حتى إذا تغلغل في هذا العمل، تَحلَّى بصفتين أساسيتين: إحداهما، **الصفاء** الذي يُعرِّفه بنفسه، إذ يكون قد أزال عنها آثار المخالفات الشرعية التي تحجب بصيرتها؛ والثانية، **النماء** الذي يُعرّفه بربه، إذ يكون تحقُّقه بالإيمان قد زاد درجات[34]، حتى بلغ مرتبة الإحسان التي تختص بكون التعبد لله يزدوج فيها **بالتطلع إلى رؤيته**[35]؛ وحينئذ، لا عجب أن تتحول مختلف مداركه تحوُّلا جذريا كما لو أن مداركه السابقة تنقلب إلى مدارك جديدة أو تستكمل بها، وإلا فلا أقل من أنها تزدوج بها، فيرى برؤية غير الرؤية التي كان يرى بها حتى كأنها عمى بالإضافة إليها، ويسمع بسمع غير الذي كان يسمع به، حتى كأنه صمم بالإضافة إليه، ويعقل بعقل غير العقل الذي كان يعقل به، حتى كأنه جهل بالإضافة إليه وهكذا[36].

فالمتزكي هو إذن عبارة عن التحكيمي الذي انتقل من رتبة الذي أُخبِر

---

(32) تدَبّر الآية الكريمة: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ **ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**» (59، سورة **النساء**).

(33) تدبر الآيتين الكريمتين: «رِجَالٌ لّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَار لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ» (37-38، سورة **النور**).

(34) تدبر الآيات الكريمة: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ، أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (2-4، سورة **الأنفال**).

(35) تأمّل حديث جبريل السالف الذكر؛ إذ سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «ما الإحسان؟»، فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك».

(36) ألح القرآن الكريم في آيات كثيرة على هذا الازدواج في المدارك، منها: «وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ، وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ» (42-43، سورة **يونس**)؛ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ، إن شرَّ الدّوابّ عند الله الصُّمُّ البُكْم الذين لا يَعقِلُون، وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ، وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّهُم مُّعْرِضُونَ» (20-23، سورة **الأنفال**).

بالأوامر الغيبية وأُخبِر عنها، مخيَّرا في إتيانها، إلى رتبة الذي **أُشْهد حقائقَ من ورائها وأُشهِد عليها**، فلا يكون مخيّرا في إتيان هذه الأوامر؛ وبهذا، يُحمَل هذا الإشهاد الإلهي الذي يتمتَّع به المتزكي على مدلولين اثنين: أحدهما «الإشهاد الذي هو دعوة إلى الإقرار» أو قل «الإشهاد الإقراري»؛ والثاني «الإشهاد الذي هو إحضار الأشياء لمدارك الإنسان»، أو قل «الإشهاد الإحضاري»؛ ؛ فلنبسط الآن القول فيهما(37).

3 . 1 . 1. الإشهاد الإقراري؛ مقتضى الإشهاد الإقراري أن الحق سبحانه دعا الإنسان إلى **الإقرار بآمريته** في مواثيق غيبية محفوظة في ذاكرته الروحية، وأخرى مرئية محفوظة في ذاكرته النفسية.

لقد أشهدَ الحق كل إنسان، وهو نَسمة مغيَّبة في صلب آدم وقبل إظهاره في العالم المرئي، على توحُّد ألوهيته: فلا إله غيره، وعلى توحُّد ربوبيته: فلا رب غيره، أي أشهده على وحدانية خالقيته: فلا خالق سواه، وعلى وحدانية رازقيته: فلا رازق سواه؛ فيلزم من هذا الإشهاد المزدوج أنه أشهده كذلك على **وحدانية آمريته، فلا آمر غيره**؛ ثم أشهده على إقرارات سواه من البشر ـ وهم مِثله مازالوا ذرية مغيَّبة في صلب آدم ـ بهذه الوحدانية المطلقة، خلقا ورزقا وأمرا، ولو أنهم افترقوا إلى فريقين اثنين لا ثالث لهما: فريق أقر بها، وهو راض بإقراره، وفريق أقر بها، وهو كاره لإقراره كما كره «إبليس» السجود لآدم، استكبارا؛ وكذلك أشهد هؤلاء، هم بدورهم، على إقراره هو بهذه الوحدانية، فضلا من ربه.

لكن هيهات أن توفي هذه الشهادة البشرية العامة جلالَ هذه الوحدانية حقَّه من الإقرار حتى ولو أجمع عليه بنو آدم من أولهم إلى آخرهم، طوعا وكرها؛ فلا ترقى إلى مقام هذا الجلال الوحداني إلا **الشهادة الخاصة الكبرى**(38)، وهي

---

(37) انظر لمزيد التفصيل في مسألة «الشهود» الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(38) تدبر الآية الكريمة: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لاَّ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (19، سورة **الأنعام**).

التي أدّاها الحق بنفسه على نفسه؛ فقد شهد على تفرُّد ذاته العليّة بهذه الوحدانية القُدُسية[39]، وشهد على شهادة عباده بها في العالم الغيبي، ودلَّنا على حصول هذه الشهادة بوجود أثرها في الفطرة التي فطر الناس عليها والتي هي بمنزلة ذاكرتهم الغيبية؛ ولما أقروا **بخصوصية وحدانيته**، أخذ منهم الميثاق الغليظ أن يعبدوه حق عبادته، مؤتمرين بأوامره، وأن لا يشركوا به سواه، متذلِّلين لطاغوته؛ فدلَّ هذا الميثاق على أن من لم يعبد الله، لا بد أن يعبد غيره، بدءا من نفسه؛ فقد يَنسب إلى ذاته من الأفعال والصفات ما لولا خالقه ورازقه، لما كانت في نفسها ولا قامت بكيانه، فذاك هو عبادته لها؛ وهكذا، فإن الإنسان، بموجب هذا الميثاق الأول، بين خيارين اثنين لا ثالث لهما: **إما أن يتعبد لله، وإما أن يتعبّد لغير الله، أي للطاغوت.**

كما أشهدَ الحق، جلَّ وعلا، الأنبياء أجمعين على التصديق بالأمرية الإلهية التي اختص سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بحملها إلى العالمين، وعلى إخبار أممهم وأتباعهم، واحدا تلو الآخر، بعظيم شأنها وقرب ظهورها، آخذين منهم الميثاق بأن يؤمنوا بها وينصروا حاملها إليهم إنْ هم أدركوا بعثته؛ والحال أن الميثاق المأخوذ من المتبوع المرسَل ميثاق مأخوذ أيضا من الأتباع المرسل إليهم؛ فيكون الحق، جلَّ جلاله، قد أشهد هذه الأمم، هي الأخرى، على الإيمان بالنبي الخاتم ونَصْره متى أدركوا زمانه بواسطة إشهاد أنبيائهم على هذا الإيمان والنُّصرة[40]؛ ولما رفع الحق، سبحانه، منزلة خاتم النبيين فوق منزلتهم درجات، جعل شهادتهم على الإيمان برسالته والنهوض إلى نصرته تحتاج إلى شهادة هذا النبي الخاتم عليها[41]، حتى تليق بمنزلته الروحية، بل جعل شهادات

(39) تدبر الآية الكريمة: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (18، سورة **آل عمران**).

(40) تدبر الآية الكريمة: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ» (81، سورة **آل عمران**).

(41) تدبر الآية الكريمة: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ =

أممهم جميعا تحتاج، في تحصيل شرعيتها، إلى شهادة أمته.

لكن هيهات أن تستوفي هذه الشهادة النبوية العامة كمال الأمرية الإلهية التي جاء بها خاتم النبيين حقَّه من الإقرار؛ فلا ترتقي إلى رتبة هذا الكمال الأمري إلا **الشهادة الخاصة الكبرى**، وهي التي تولَّاها الحق بنفسه، حيث إنه أشهد نفسه على إشهاده لأنبيائه وإشهاده لأممهم بواسطتهم على أن يصدقوا وينصروا نبيه الخاتم إذا هم أدركوه، وهو حي يُبلّغ للناس الأمرية الإلهية الأكمل؛ ولما أقروا **بخصوصية الأمرية الخاتِمة**، أخذ منهم الميثاق الغليظ بأن يُسلِموا وجوههم لرب العالمين، وأن لا يتخذوا دينا آخر غير الإسلام؛ ألا ترى كيف أن كلامه المنزَل نسب الأنبياء المرسلين وأتباعهم المؤمنين إلى الإسلام جميعا![42]؛ فدلَّ هذا الميثاق على أن من لم يُسلم لله، لا بد أن يسلم لغير الله، بدءا من هواه، فيتبعه، ضالا عن سبيل الله؛ فكل ما لم يأت به النبي الشاهد، فضلا عن الرسول الأكمل المشهود على خاتميته، فهو من صميم الهوى؛ وهكذا، فالإنسان، بموجب هذا الميثاق الثاني، بين خيارين اثنين لا ثالث لهما: **إما أن يسلم لله، وإما أن يُسلِم لغير الله، أي للطاغوت**؛ وبهذا، يتضح أن التعبد لله الذي يوجبه ميثاق الإقرار بوحدانية الآمر الأعلى، ليس له إلا طريق واحد، وهو، بالذات، طريق الإسلام لأمْريته تعالى الذي يوجبه ميثاق الإقرار بخاتمية المأمور الأكمل[43].

= حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (78، سورة **الحج**).

(42) تدبر الآيات الكريمة: «وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ، أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (130-133، سورة **البقرة**).

(43) تدبّر الآيات الكريمة: «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن =

3 . 1 . 2. الإشهاد الإحضاري؛ مقتضى الإشهاد الإحضاري أن الحق سبحانه يُحضر لمدارك الإنسان شواهد أو مشاهد مخصوصة يجعله يتعرّف فيها على آمريته.

لقد أحضر الحق، جل وعلا، الإنسان لنفسه حين خَلَقه، وأمّد في هذا الإحضار حين رَزَقه، كما أحضره لأنواع ـ لا يُحصي عددها إلا هو ـ من المخلوقات بخلقها، هي الأخرى، مُمِدّا في هذا الإحضار بأن تكفّل سبحانه برزقها، فجعله يَشهدها بكلية **جوارحه** حاضرة له كما يَشهد نفسه حاضرا لنفسه، مكوِّنا معها عالما متميِّزا هو «العالم المرئي»، كما جعله يُوقن بأنه لا يملك من أمر هذا الحضور المرئي شيئا؛ فهو لا يملك خلق نفسه ولا خلق غيره، ولا يملك رزق نفسه ولا رزق غيره، ولا، بالأحرى، يملك أن **يأمر** نفسه بأن يَخلق نفسه أو يرزق نفسه، ولا يملك أن **يأمر** غيره بأن يَخلق نفسه أو يرزق نفسه؛ فلا شيء في هذا الحضور يمكن أن يضيفه إلى نفسه، بل لا يملك حتى أن يأمر نفسه بأن تشهَد ما شهدت، شاهدة على نفسها بما شهدت؛ وإنما المالكُ لكل هذا، خلقا ورزقا وأمرا(44)، بل المالك لكل شيء ـ ما شهده وما لم يشهده وما لن يشهده ـ هو الحق سبحانه وليس سواه، فيتحقق الإنسان، حينئذ، بمعنى «**وحدانية المالكية**» (أي «المالكية لله وحده») تحقُّقَه بمعنى «وحدانية الآمرية» (أي «الآمرية لله وحده»).

ولا يُحضر الحق سبحانه الشواهد لجوارح الإنسان فقط، بل أيضًا يُحضرها **لروحه**، حتى يعرف كمال صفاته، خالقا ورازقا وآمرا؛ والإنسانُ الذي ارتقى إلى رتبة المتزكي لا يكتفي بأن يستدل بالشواهد الحسية التي أحضرها له تعالى

= بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (19، سورة **آل عمران**)؛ «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (85، سورة **آل عمران**).

(44) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ **أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ** تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (54، سورة **الأعراف**).

على ثبوت حضوره فيها؛ إذ يجد في هذا الاستدلال ضعفا لا يليق بقوة اليقين الذي يملأ روحه، بل يجد فيه نقصا لا يليق بكمال الحضور الإلهي؛ فلما كان حضوره تعالى أيقن عنده من حضور هذه الشواهد وشهودُه أقرب إلى قلبه من شهودها، **تحقَّق بأنه هو سبحانه الشاهد لها وعليها، لا هي الشاهدة به وله**، ولم يسعه إلا أن يستدل بثبوته الروحي على ثبوتها الحسي؛ فهل يستوي الذي ينظر إلى المشاهد بعين بصيرته والذي ينظر إليها بعين بصره؟ كلا، لا يستويان؛ فهذا في شغل عن ربه، وذاك في شغل بربه؛ وهذا المتزكي المشغول بشهود ربه لا يلبث أن يرتقي درجة أخرى، فيدرك أنه لا يملك من أمر شهودِه نفسِه شيئا، وأنه لا يعدو كونه محلا لجريان أثر هذا الشهود وحكمه عليه؛ فشهوده، هو بعينه، شاهد من عنده تعالى يشهد به وله؛ ولا يكاد هذا المتزكي يتبين كيف هو من شهوده، حتى يجد نفسه مترقيا إلى رتبة يغيب فيها عن شهوده بمشهوده، فيعرف أنه لم يكن، على الحقيقة، شاهدا، وإنما كان مشهودا به، وأن الشاهد الحقيقي هو من له الأمر كله سبحانه؛ فهو الذي شهد بنفسه ولنفسه، ولا أحد سواه شهد به وله؛ وهكذا، يتحقق المتزكي بمعنى «**وحدانية الشاهدية**» (أي «الشاهدية لله وحده»)[45] تحقُّقَه بمعنى «وحدانية الآمرية» (أي «الآمرية لله وحده»).

وبعد أن فرغنا من بيان مضمون مفهوم «الشاهدية»، ننعطف على بيان وجوه الصلة بين «الحاكمية لله» و«الشاهدية لله».

2.3. وجوه الصلة بين «الحاكمية» و«الشاهدية»؛ لقد اتضح أن الإشهاد على نوعين اثنين: الإشهاد الذي يجعل الإنسان يُقر بالميثاقين: ميثاق وحدانية الآمر الأعلى وميثاق خاتَمية المأمور الأكمل؛ والإشهاد الذي يجعل الإنسان يلحظ ضربين من الشواهد: الشواهد المرئية التي في نفسه وفي الآفاق من حوله، والشواهد الغيبية التي في روحه؛ وإذا ازددنا تأملا في هذين الإشهادين: الإشهاد

(45) يقول الغزالي: «قيل في قوله تعالى: «وشاهد ومشهود»، فالشاهد هو الله والمشهود هو [...]، فهو الشاهد والمشهود»، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين**، ص. 19.

الإقراري بشقيه والإشهاد الإحضاري بشقيه، تكشّف لنا أنهما يقيمان علاقة خاصة بين طرفين اثنين: أحدهما حاكم **شاهِد مُشهِد** (بكسر الهاء) هو الآمر الإلهي؛ والثاني محكوم **شاهِد مُشهَد** (بفتح الهاء) هو المأمور البشري، بحيث لا يَحكم الطرف الأول إلا **بالعدل والحق**، ولا يأتي هذا الحكم للطرف الثاني إلا **بالخير**؛ فيتبيَّن أن العلاقة الخاصة التي يتحدد بها الإشهاد بشقيه: «الإحضاري» و«الإقراري» إنما هي «**إقامة العدل**» كما تبيّن، من قبل، أن العلاقة الخاصة التي تنبني عليها الأمرية هي «إقامة السلطة»؛ وعلى هذا، فالحاكمية لله، من زاوية الإشهاد، تعني أنه **لا عدل إلا فيما أمرنا به الله سبحانه**، بحيث لا يسود الحق والخير في المحكومين إلا بقدر امتثالهم لأوامره، بدءا من الأمر بالعدل نفسه[46]؛ وهكذا، **فعدلُ الله في أمره، وعدلُ الإنسان في طاعته**.

وإذا تقرَّر هذا، عرفنا أن حقيقة التبعية التدبيرية ـ وهي تبعية السلطة البشرية للسلطة الإلهية ـ إنما هي إقامة العدل في العالم المرئي على مقتضى الأمرية الإلهية؛ وحتى نُوضح كيف أن طاعة هذه الأمرية تُحقِّق العدل، نحتاج إلى بيان كيف أن الشاهدية تنطوي على مراتب تجعل كلُّ مرتبة منها فعلَ العدل منسوبا إلى الله حقيقةً ولو أن ظاهر الشريعة ينسبه إلى الإنسان، ولا تعارضَ في ذلك مادامت النسبتان تتمان من وجهين مختلفين؛ فنسبة العدل إلى الإنسان تحصل من جهة الحقيقة الظاهرة، وينظر فيها العقل المسدَّد بالضوابط الجلية للأحكام الشرعية؛ أما نسبته إلى الله، فتحصل من جهة الحقيقة الباطنة، وتشهدها الروح التي تنفذ إلى المعاني الخفية لهذه الأحكام.

لا يكتفي المتزكي بأن يُقرَّ بوحدانية الشاهدية، بل يجاوز ذلك إلى أن يستبصرها بروحه، بحيث يعاين حقيقة روحية أولى، وهي أنه «**لا شاهد إلا الله**»؛ ولما كان هذا الشاهد هو الحاكم عينه، لزم أن يعاين المتزكي حقيقة روحية ثانية، وهي أنه «**لا حاكم إلا الله**»؛ والحاكم الذي هو، في ذات الوقت،

(46) تدبّر الآية الكريمة: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (90، سورة **النحل**).

شاهد صدق، لا يكون إلا عدلا، فيلزم أن يعاين حقيقة ثالثة، وهي أنه «**لا عادل إلا الله**»؛ وهكذا، يتبيّن أن «الشاهدية» تنقل «الآمرية» (أي أحد ركني «الحاكمية») بالضرورة إلى «العادلية»[47]؛ ومن ثمَّ، **فإن التحكيمي الذي يرفع شعار «الحاكمية لله وحده» إنما يكون مقصوده أن يرفع شعار «العادلية لله وحده»**؛ ولَمّا كان قد رفعه في مجال تدبير ظاهر الحياة وحده، متناسيا المجال الروحي الخاص به، فقد نزل رتبة دون رتبة المتزكي؛ لهذا، لم يكن له سبيل إلى الإيقان بالشاهدية التي لا يوقن بها إلا من تحقَّق بالعمل التزكوي، وبالتالي لم يكن بوسعه أن يتفطّن إلى عرض شعار «الحاكمية» في إطار تحقيق العدل بين الأفراد وبين فئات المجتمع، بدلا من إطار الوصول إلى السلطة والدخول في مؤسسات الدولة؛ ولو أنه تفطَّن إلى ذلك، لكان أقدر على أن يدفع غائلة التُّهم التي نسبها إليه خصومه، وأن يكشف بطلان الشُّبه التي أوردوها على شعاره.

وما فاتَ أصحابَ هذا الشعار، فازدادوا حرصا على طلب السلطة، أدركه أهل العمل التزكوي، فزهدوا في السلطة أيما زهد، وصار لا يشغلهم إلا البدء بإقامة العدل في أنفسهم؛ وحتى تتضح لنا طريقة تعاملِهم مع «عدل النفس»[48]، نبين كيف أن الاستبصار الذي أثبتوا به «وحدانية الشاهدية» يوصِّلهم إلى إثبات «وحدانية العادلية»[49].

الملاحظ أن استبصار المتزكي لـ«وحدانية العادلية» ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة تختلف باختلاف درجات التزكية التي حصَّلها؛ ونريد هاهنا الوقوف على ثلاث أساسية منها نسميها على التوالي: استبصار «الفاعلية لله

---

(47) تدبَّر الآية الكريمة: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (143، سورة **البقرة**).

(48) نستعمل مصطلح «عدل النفس» بوصفه ضدا لمصطلح «ظلم النفس»؛ فكما أن ظلم النفس يَعُمّ كل ظلم يأتيه الإنسان، فكذلك عدل النفس يعمّ كل عدل يأتيه.

(49) نُذكّر بأن «الاستبصار» هو عبارة عن رؤية المعاني بعين الروح.

وحده» التي مبناها على «الخالقية»، واستبصار «القائمية لله وحده» التي مبناها على «الرازقية»، واستبصار «الكائنية لله وحده» التي مبناها على «الآمرية».

3 .2 .1. استبصار الفاعلية لله وحده؛ مقتضى هذه الرتبة الأولى أن المتزكي يشهد أنه «لا فاعل إلا الله»، وذلك لتحقّقه بأنه «لا خالق إلا الله»، علما بأن لفظ «الفاعل» موضوع في الأصل للدلالة على «المخترع»(50)، والاختراع إنما هو «الخلق»؛ فواضح أن المتزكي يرى الأشياء بعكس رؤية التحكيمي لها؛ فإذا كان هذا يرى ببصره أن «المخلوقية دالة على الخالقية»، فإن ذاك يرى ببصيرته بأن «الخالقية هي الدالة على المخلوقية»؛ ولما كان الحق، بموجب خالقيته، هو الأصل في الدلالة على مظاهر الوجود، كان لا بد لمظهر الأفعال الذي هو واحد من هذه المظاهر أن يستمد دلالته من هذا الأصل نفسه، بحيث لا يكون الفعل فعلا على وجه الحقيقة، حتى يكون منسوبا إلى الله، جلّ جلاله، لأنه خالق كل شيء؛ فالفعل الحقيقي هو فعلٌ لله؛ والفاعل الحقيقي هو الله جل وعلا؛ أما فعلُ سواه من المخلوقات، فهو فعل على سبيل التجوز أو التوسع، نظرا لأن هذا الفعل ليس إلا أثرا من آثار ما خلقه الحق سبحانه بعد أن قضى به وقدَّره؛ فهو، بذلك، يكون إلى الانفعال أقرب منه إلى الفعل؛ وعلى هذا، فالفاعل البشري فاعل من حيث الصورة الظاهرة فقط، أما من حيث المعنى الباطن، فهو منفعل في كل أفعاله(51)؛ ولا يكتفي المتزكي بأن يعقد قلبه على هذا الفهم للفاعلية، بل يراه بروحه مَشهدا حيا، ويتحقق به حالا باطنيا؛ فلا يرى، بعين روحه، فاعلا على الحقيقة إلا واحدا هو الله سبحانه(52).

وإذا صحَّ أن الأفعال كلها من الله، قضاء وتقديرا وخلقا، صحَّ معه أيضا أنه تعالى، بمقتضى اختصاصه بالشاهدية، يشهد هذه الأفعال وعليها، حاكما بها وعليها؛ فيتعيّن أن تكون أفعالا عادلة لا تَحصُل إلا بالحق ولا تأتي إلا بالخير

(50) الغزالي: **إحياء علوم الدين** ، الجزء الخامس، ص. 2516.

(51) لا تعنينا هنا المجادلات الطويلة والعويصة التي دارت بين مختلف فئات المتكلمين في مسألة نسبة الأفعال.

(52) الغزالي: المصدر السابق، الجزء الخامس، ص. 2495.

للخلق؛ لهذا، فإن العدل هو الجهة ـ أو قل الكيفية ـ التي يتحقق بها وجود هذه الأفعال، بحيث **لا فعل إلا بعدل**؛ فيلزم أن العدل هو النعت الإلهي الأول الذي خُلقت عليه الأفعال كلها(53).

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون العدل هو الصفة الأولى التي تتجلى بها شاهدية الحق سبحانه؛ وعندئذ، فإذا قال المتزكي: «لا فاعل إلا الله»، فكأنما قال: «لا عَدل إلا **مِن الله**»، أو قال: «ليس في الوجود عدل إلا **مِن الله**»، إذ يشهد، في تفرّد الله بالفاعلية، «**وحدانية المصدر الذي يأتي منه العدل كله**»، أي أنه يرى أن العدل هو وصف للواحد الحق الذي **منه** يجيء عدل الأفعال الوجودية كلها؛ وحينئذ، لا ينظر في فعل من هذه الأفعال، إلا وتستولي على روحه رؤية **الخالق العادل**، ويَذهل عن رؤية الفعل ذاته إلا من حيث كونه أثرا من آثار العادل الواحد، إذ **العدل لا يكون إلا منه**.

2.2.3. استبصار القائمية لله وحده؛ مقتضى هذه الرتبة الثانية أن المتزكي يشهد أنه «لا قائم إلا الله»، وذلك لِتَحقُّقه بأنه «لا رازق إلا الله»، علما بأن «القيام بالشيء» هو إمداده بما يقيم بنيته، فيكون الإمداد عبارة عن حفظ الإيجاد؛ وهذا بالذات هو مسمَّى «الرزق»، إذ تقدَّم أن الرزق عبارة عن حفظ الخلق؛ والمتزكي يشهد أنه لا واحد من المخلوقات يملك، بعد إيجاده، أسباب تصرفاته التي بها حفظ وجوده، وإنما الحافظ لهذه الأسباب والرازق لها هو الحق سبحانه، فيراه قائما على تصرُّفات الخلق(54) كلها، ممدا لهم من عطائه الذي لا ينفد(55)؛ ولا يشهد هذا فحسب، بل يشهد أيضا أن العدل الذي هو

(53) تدبّر الآية الكريمة: «والسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (7-9، سورة **الرحمن**).

(54) تدبر الآية الكريمة: «أَفَمَنْ هُوَ **قَائِمٌ** عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ أَم بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (33، سورة **الرعد**).

(55) تدبر الآية الكريمة: «كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا» (20، سورة **الإسراء**).

واحد من هذه التصرفات التي تصون وجوده لا يمكن هو عينه حفظ ميزانه وبقاء قانونه بين الخَلق إلا بقيام الله عليه؛ ثم يرتقي درجة. فيشهد اقتران العدل بالوحدانية، فيراه صفة قائمة بالحق وهو يشهد لنفسه بوحدانية ألوهيته[56]، بحيث لا توحيد إلا بعدل؛ ولا يزال يترقى في شهوده، حتى يرى العدل صفة يختص بها الحق اختصاصه بالألوهية، بحيث تكون له وحدانية العدل كما أن له وحدانية الألوهية؛ وعندئذ، يتحقق المتزكي بأن العدل هو النعت الأول الذي قام بالأفعال والصفات الإلهية، بدءا من فعل «القيام» نفسه؛ إذ مقتضى هذا الفعل، أصلا، هو «التدبير على وجه العدل».

ولما كان العدل هو الصفة الأولى التي تتجلى بها شاهدية الحق سبحانه، صار قول المتزكي إنه «لا قائم إلا الله» يفيد أنه «لا عَدْل إلا **بالله**» أو أنه «ليس في الوجود عدل إلا **بالله**»، إذ يشهد، في تفرّد الله بالقائمية، «**وحدانية الواسطة التي يُتوصَّل بها إلى العدل كله**»، أي أنه يرى أن العدل هو وصف للواحد الحق الذي **بواسطته** يحصل عدل كل التصرفات التي تحفظ الوجود؛ وعندها، فإنه لا ينظر في واحد من هذه التصرفات، إلا وتستغرق روحه رؤيةُ **الرازق العادل**، ويغيب عن رؤية الفعل ذاته إلا من حيث كونه أثرا من آثار العادل الواحد؛ إذ **العدل لا يكون إلا به**.

3.2.3. استبصار الكائنية لله وحده؛ مقتضى هذه الرتبة الثالثة أن المتزكي يشهد أنه «لا كائن إلا الله»، وذلك لتَحقّقه بأنه «لا آمِر إلا الله»، مع العلم بأن «الكائن» هنا ضد «البائن»، أي أنه الذي يتصف بقرب يبلغ حد الاتصال[57]؛ وإذا كان الحق سبحانه قريبا من عباده كلهم، فإن هذا القرب على نوعين: «القرب العام»، وهو الكينونة أو **المعية** التي توجبها خالقيته

---

(56) تَدبَّر الآية الكريمة: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (18، سورة **آل عمران**).

(57) تدبر الآية الكريمة: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (186، سورة **البقرة**).

ورازقيته؛ و«القرب الخاص»، وهو الكينونة أو **المعية** التي توجبها آمريته تعالى[58]؛ ذلك أنَّ مَن تحقّق بالطاعة لهذه الآمرية، فاز بهذا القرب على قدرها؛ والمتزكي، إذ يُسلم وجهه لله، يَصدُقه ويُخلص الدين له، متقلبا في مراتب الصدق معه وإخلاص العمل له، حتى يتحقق **بغاية الاستقامة**، والله كائن **معه في روحه**[59]؛ ولا يخفى أن الاستقامة إنما هي إقامة أوامر الله على مقتضى التحقق بكمال العدل فيها وإدراك رتبة الشاهد بفضلها؛ وهاهنا، تُدرك المتزكيَّ المحبةُ الإلهية الخاصة، فتجعله يفنى عن رؤية إرادته برؤية إرادة الله **فيه**.

ولا يزال المتزكي يتقرّب بما هُدي إليه من صادق الأعمال وخالصها، والحقُّ، سبحانه، يغمره بمحبته الخاصة، حتى يُفنيه عن أفعاله وصفاته التي هي له من نفسه لـيُنشئ فيه أفعالا وصفات هي من عنده تعالى، فَيُبدِله ـ وهو كائن **معه في روحه** ـ بسمعه سمعا من لَدُنه وببصره بصرا من لَدُنه وببطشه بطشا من لَدُنه وبسعيه سعيا من لَدُنه[60]؛ وهاهنا، يغيب المتزكي بالمتقرَّب إليه تعالى، عن

---

(58) بيّن أن المقصود بـ«الكائنية» هنا ليس مطلق «الموجودية»، وإنما «الموجودية مع الخَلْق»، أو، باختصار، الكينونة هي عبارة عن **المعية**؛ وقد وردت الآيات القرآنية بهذا المعنى، فلتتدبّر الآيتين الكريمتين: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاء وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ** وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (الآية 4، سورة **الحديد**)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ» (الآية 119، سورة **التوبة**).

(59) تدبر الآيتين الكريمتين: «إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ **إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا** فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (40، سورة **التوبة**)؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاء وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ** وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (4، سورة **الحديد**).

(60) تأمل الحديث القدسي الذي رواه البخاري: «قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: إن الله قال: من عادى وليا، فقد آذنته بالحرب؛ وما تقرّب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه؛ وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل، حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع =

رؤية نفسه، فضلا عن رؤية تقرُّبه؛ وبفضل شهوده الروحي للمتقرَّب إليه مع فنائه عن هذا الشهود، يتحقق بوصف الآمِر تحقّقه بوصف المأمور، بل يتحقق بوصف المطاع تحقُّقه بوصف المطيع؛ إذ يصير، إذا قال للشيء: «كن،»، كان[61]؛ ولما كانت هذه الأمرية التكوينية ثَمرةَ المحبة التي ينالها من المتقرَّب إليه، فقد قام بهذه الأمرية وصفُ العدل قيامه بالأمرية الإلهية؛ فمعلوم أنه تعالى، بموجب وحدانية آمريته، كلما قضى أمرا، قال له: «كن، فيكون»؛ وأنه، بموجب وحدانية شاهديته، لا أعدل من قضائه وتدبيره.

ولما كان العدل هو الصفة الأولى التي تتجلى بها شاهدية الحق سبحانه، كان قول المتزكي: «لا كائن إلا الله» بمنزلة قول القائل: «لا عَدْل إلا لله» أو قوله: «ليس في الوجود عدل إلا لله»، إذ يشهد، في تفرُّد الله بالكائنية «**وحدانية المقصد الذي يتجه إليه العدل كله**»، أي أنه يرى أن العدل هو وصف الواحد الحقّ الذي **من أجله** يتحقق العدل لمظاهر الاستقامة والأمرية التي يتبدَّى بها؛ وحينها، لا ينظر في واحد من هذه المظاهر، إلا وتختطف قلبَه رؤية **الآمر العادل**، ويفنى عن رؤية المظهر ذاته إلا من حيث كونه أثراً من آثار العادل الواحد، إذ **العدل لا يكون إلا له.**

ومما تقدم، يتضح **أن «التفرّد بالفاعلية» يجعل الحق سبحانه المصدرَ الذي يأتي منه العدل، وأن «التفرد بالقائمية» يجعله الوسيلة التي تُوصّل إلى العدل، وأن «التفرّد بالكائنية» يجعله الوجهة التي يقصدها العدل**، بحيث لا يعدل المرء حق العدل، حتى يكون عدله **مِن الله وبالله ولله**؛ وبهذا، تؤول الشاهدية بصيغتها: «لا شاهد إلا الله» إلى تقرير أن العادلية لله وحده، وصيغته: «**لا عادل إلا الله**»؛ فيترتب على ذلك أن العدل هو الأمر الإلهي الأول الذي تقوم

= به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له منه».

(61) جاء في الأثَر: «يَا عَبْدِي أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ أَطِعْنِي أَجْعَلْك تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ يَا عَبْدِي أَنَا الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ أَطِعْنِي أَجْعَلْك حَيًّا لَا تَمُوتُ ».

عليه باقي الأوامر، بل يترتب عليه أن الأمر بالعدل نفسه كان **بعدل** من الله[62].

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو أن مجال دعوى «الحاكمية لله وحده» ليس، كما ظن التحكيميون ـ مجال التدبير التسلُّطي الذي تُعتَبر فيه الأعمال والتصرفات محكومة بالأمرية البشرية، حتى ولو وقع التسليم بوجود الأمرية الإلهية، وإنما هو مجال **التدبير التعبّدي** الذي تُشاهَد فيه هذه الأعمال والتصرفات محكومة بالأمرية الإلهية وحدها؛ **فلا يقول بالحاكمية لله إلا من يشاهد الحقَّ في الخَلْق**؛ وهذه المشاهدة لا تتأتى إلا للمتزكي، أي لمن ترقّى عن رتبة العقل المجرَّد الذي ينسب أفعال التدبير إلى الخَلْق بوصفهم أسيادا مستقلين كما هو عقل المنكر للتبعية التدبيرية[63] ـ أي العقل الذي ينبني على مبدإ «النسبة الخَلْقية المباشرة» ـ بل ترقّى عن رتبة العقل المسدَّد الذي ينسب هذه الأفعال إلى الخلق بوصفهم عِبادا متَّبِعين كما هو عقل التحكيمي، ـ أي العقل الذي ينبني على مبدإ «النسبة الخَلْقية غير المباشرة»[64] ـ ونزل رتبة العقل المؤيَّد

---

(62) يقول ابن قيم الجوزية: «إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات؛ فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثَمَّ شرع الله ودينه [. . .]، بل قد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به العدل والقسط، فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل **هي جزء من أجزائه**»، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص. 20-21، وأيضا ص. 10-11؛ انظر كذلك **أعلام الموقعين**، الجزء الرابع، ص. 498-501.

(63) لعل نموذج المنكر الذي يتوسل بالعقل المجرد يُمثّله في القرآن الوليد بن المغيرة المخزومي، إذ ذُكِرت أوصاف عقله في الآيات الكريمة الآتية: «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا، وَجَعَلْتُ لَهُ مَالا مَّمْدُودًا، وَبَنِينَ شُهُودًا، وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا، ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ، كَلاَّ إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا، سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا، **إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ، إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ**» (11-25، سورة **المدثر**).

(64) واضح أن «النسبة الخلقية غير المباشرة» تفيد أن الأفعال تكون منسوبة إلى الخَلق عن طريق نسبتها إلى الحق، فالحق هو الواسطة في نسبتها إلى الخَلق؛ فلولا أنه خَلق لهم أسبابها لَما استطاعوا كسبها.

الذي ينسب هذه الأفعال إلى الحق وحده بوصفه الخالق والرازق ـ أي العقل الذي ينبني على مبدإ «**النسبة الحقّية المباشرة**».

لكن يبقى أن «التحكيميين»، وإن لم يرتقوا إلى رتبة استيعاب التدبير التعبدي الروحي الذي يوجبه مضمون شعار الحاكمية، مكتفين برتبة التدبير التعبدي النفسي الذي لا عمل تزكوي معه، لم تَعرِض لهم شبهة تقليد التدبير العلماني التي وقع فيه «التديينيون»، بحيث يكون تدبيرهم **تدبيرا تعبُّديا متمكّنا**، لا تدبيرا تعبّديا قَلقا كما هو تعبّد هؤلاء.

الفصل الثامن

التماثل بين الدين والسياسة ومبدأ تفقيه السياسة

لقد تقدَّم أن الأصل في القول بالتماثل بين الدين والسياسية هو التمسك بأحد المبدأين: «مبدأ تحكيم الدين» أو «مبدأ تفقيه السياسة»؛ وقد اتضح أن مبدأ تحكيم الدين، مصوغا بصيغة «الحاكمية لله وحده»، يتكون من ركنين اثنين هما: «الآمرية» و«الشاهدية»، كما اتضح أن الآمرية الإلهية تقضي بأن تتأسس أفعال التدبير على مبدإ التبعية التدبيرية، وأن الشاهدية الإلهية تقضي بأن تتأسس هذه الأفعال على مبدإ النسبة الحَقِّية؛ لذلك، كان العمل الذي ينضبط بمبدأ تحكيم الدين يَنزل رتبة تعلو على رتبة العمل التدبيري التسيّدي المتمثل في السياسة العلمانية، إذ أن هذا العمل التسيُّدي لا يُقرُّ بالتبعية التدبيرية، وحتى إذا تظاهر بالإقرار بهذه التبعية، فإنه لا يُقرُّ بالنسبة الحقّية المباشرة؛ بل إن العمل المنضبط بمبدإ التحكيم ينزل رتبة تعلو على رتبة العمل التدبيري التملكي المتمثل في السياسة الديانية كما يتصورها «التحكيميون» أنفسهم، إذ أن هذا العمل التملكي لا يُقرُّ بالنسبة الحقّية المباشرة، وحتى إذا تكلّف الإقرار بهذه النسبة، فإنه لا يقر بالشروط التزكوية للتحقق به؛ وعلى هذا، **يكون «التحكيميون» قد قالوا بمبدإ روحي يجاوز طاقتهم التعبدية**.

يترتب على هذا أن تطبيق مبدإ تحكيم الدين يوجب الخروج من نمط العمل السياسي التسيدي المهيمن ذي الأصل العلماني، بل الخروج من نمط العمل السياسي التملكي الذي سعى «التحكيميون» إلى إقامته؛ ولا سبيل إلى هذا الخروج إلا **بإبداعِ نَمط في الممارسة السياسية مضادّ يقوم على ترك التسلط**

على الخلق، تسيُّدا كان أو تَملُّكا، والأخذ بالتعبد للحق، أمْريا وشهوديا، بحيث يصبح التدبير غير التدبير، والسياسة غير السياسة؛ والقدرة على هذا الإبداع السياسي المضاد لا يمكن تحصيلها إلا بمزاولة العمل التركزي الذي هو وحده يورّث التعبد الأمْري والشُّهودي؛ وقد تقدم أن هذه الحقيقة غابت عن «التحكيميين»، إذ أنهم أرادوا إقامة «الحاكمية» على نمط السياسة المتسلّطة وإن كانوا يَدْعُون إلى أن يكون هذا التسلط مسدَّدا بأحكام الله، لأن مبدأ التسلط باق عندهم بقاءه عند خصومهم، بدليل مطالبتهم بإقامة هذه الأحكام بواسطة تولّيهم الحكم، أي بواسطة السلطان؛ لذلك، لم يكن بُدٌّ من أن يتصدى لهم بكل قوة الخصوم ـ وهم المتمهّرون في هذا النمط السياسي التسلطي ـ لأنهم يزاحمونهم على ما هم به أعرف وأحق، كما لم يكن بد من أن يفشلوا في إقامة هذه الحاكمية، لأنها لا يمكن أن تقام في منبت غير منبتها، وهو التعبد لله، أمريا وشهوديا؛ ولو أن «التحكيميين» تعاطوا للعمل التزكوي على شروطه، لاستطاعوا أن يبدعوا طريقا في السياسة لا يرى فيه خصومهم خطرا يهدد سلطانهم، لأنه لن يكون مطلقا من جنس عملهم.

يتعين الآن أن نبسط الكلام في المبدإ الثاني الذي تنبني عليه المطابقة بين الدين والسياسة، أي «مبدإ تفقيه السياسة».

إن مقتضى «مبدإ تفقيه السياسة» هو «**أنه لا تدبير تسلُّطي بغير القوانين الفقهية، وأنه لا قدرة على هذا التدبير إلا لمن اختص بمعرفة هذه القوانين**»؛ فهذا المبدأ هو عبارة عن **اختزال** لمفهوم «**الحاكمية**» كما حدَّدناه، مَثَله في ذلك مثَل مبدإ تحكيم الدين؛ فقد عرفتَ أن الحاكمية مفهوم تدبيري تعبُّدي روحي ينبني على ركنين أساسيين هما: «الآمرية الإلهية» و«الشاهدية الإلهية»؛ وتجلَّى هذا الاختزال بالذات في الاكتفاء بركن الآمرية وصرف ركن الشاهدية؛ غير أن «التفقيهيين» و«التحكيمين»، وإن اتفقوا في حصر الحاكمية في الآمرية، فإنهم اختلفوا من وجوه ثلاثة:

أولها، أن «التحكيميين» وقعوا في هذا الاختزال من حيث إنهم لم يتبيَّنوا حقيقة «الحاكمية»، بينما «التفقيهيون» قاموا بهذا الاختزال من حيث إنهم تبيّنوا

الأمر وقرّروا بأن يكون مقتضى «الحاكمية» هو عين مقتضى الآمرية المتمثلة في جملة الأحكام الفقهية.

والوجه الثاني، أن هذه «الحاكمية» المختزلة ظلت، مع «التحكيميين»، شعارا مثاليا طوباويا يستفزُّ المتسيّدين ومثقفيهم العلمانيين، في حين أصبحت مع «التفقيهيين» مشروعا واقعيا عمليا متحققا بواسطة السلطة المادية.

والوجه الثالث، أن «التحكيميين» يرون أن الأهلية للتدبير التسلطي مفتوحة، إذ هي من حق عموم المؤمنين أو الأمة بأجمعها، بينما «التفقيهيون» يرون أن هذه الأهلية مُغلَقة، إذ هي موقوفة على فئة مخصوصة، بحيث يكون التدبير التسلطي الذي يميزهم عن «التحكيميين» **تدبيرا خصوصيا**، لا عموميا.

ولا يخفى أن هذه الصيغة المبيَّنة والعملية والمُغلَقة للحاكمية في صورة «مبدإ تفقيه السياسة» هي التي باتت تُعرف باسم «**ولاية الفقيه**»؛ وليس هذا مجال تفصيل القول في مختلف المواقف المتخذة، داخليا وخارجيا، من هذه الولاية؛ ولا هو مجال التعرض للآراء المتعارضة التي أثارتها، شرقا وغربا، ومازالت تثيرها إلى يومنا هذا، بين منكر لمشروعيتها ومضيّق لنطاقها وموسّع له إلى حد الإطلاق، حتى إنه يمكن الكلام عن «**محنة ولاية الفقيه**»[1]؛ ولكن الذي يهمُّنا بهذا الصدد هو أن ننظر هل استطاعت ولاية الفقيه أن **توفي بشرط الأخلاق** الذي يوجبه شق الآمِرية من الحاكمية الإلهية؛ وهاهنا نحتاج إلى التفريق بين نوعين من الأخلاق: أحدهما، **الأخلاق الداخلية** ــ أو قل «**الجوَّانية**» ــ وهي الأخلاق التي يكون تحصيلها مقصودا لذاته، إذ يُعامَل كل خُلق منها على أنه غاية في ذاته، بغض النظر عما يترتب عليه من مصلحة في العالم المرئي، مكوّنا صفة قائمة بباطن الإنسان، بصرف النظر عما ينتج عنها من آثار في الظاهر؛ والثاني، **الأخلاق الخارجية** ــ أو قل «**البرَّانية**» ــ وهي الأخلاق التي يكون

(1) معلوم أن عددا غير قليل من كبار علماء الشيعة اعترضوا على ولاية الفقيه، بل شككوا في مشروعيتها، نذكر منهم «الطالقاني» و«شريعة مداري» و«منتظري» (بعد أن انتصر لها في البداية) و«الخوئي» و«السيستاني» و«محمد حسين فضل الله» و«محمد مهدي شمس الدين» و«محمد جواد مغنية».

تحصيلها مقصودا لغرض آخر يُحدّده القانون، بحيث يُعامَل كل خُلُق منها على أنه وسيلة لبلوغ هذا الغرض القانوني، مكوّنا صفة قائمة بظاهر الإنسان؛ وغني عن البيان أن «الحاكمية لله» تشترط التحقق بالأخلاق الجوانية، نظرا لأنها لا توجد إلا حيث يوجد الإخلاص لله في كل واحد من تنزيلات أحكامه على الواقع.

1. ولاية الفقيه ومكانة الأخلاق

يجوز أن تتصل الأخلاق بولاية الفقيه من جهتين اثنتين: جهة العلم الذي يحمله الفقيه الولي أو قل جهة «**الفقاهة**»؛ وجهة السلوك الذي يأتي به الفقيه الولي أو قل جهة «**العدالة**»؛ فلنبسط الكلام فيهما على التوالي.

1. 1. الفقاهة والأخلاق؛ لا شك أن الإسلام، بمقتضى الحديث الصحيح: «إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق»، عبارة عن رسالة أخلاقية مُثلى، بحيث يكون مدار «الأمرية» فيه على تحصيل السلوك الصالح، سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للجماعة؛ وعلى هذا، فكلُّ أمر من أوامره تعالى يجب أن يقترن، على الأقل، بقيمة خلُقية واحدة ينبغي أن يسعى تنفيذُ هذا الأمر إلى تحقيقها في سلوك الفرد أو الجماعة؛ وبذلك، ينبني الأمر الإلهي ـ أو الحكم الشرعي ـ على مقوّمين اثنين: **قانوني وأخلاقي**، مع وجود تفاوت بينهما، إذ يُقَدَّم المقوِّم الأخلاقي على المقوِّم القانوني، لأن فائدة الأمر ـ أو الحكم ـ ليست في التطبيق الخارجي من حيث هو كذلك، ولكن في الإصلاح الخُلُقي الذي يَنتج عنه؛ ويبدو أن الاهتمام في إطار ولاية الفقيه انصبَّ، بالأساس، على المقوِّم القانوني من الأوامر الإلهية؛ أما المقوِّم الأخلاقي منها، فلم يَحظ بنفس الاهتمام، هذا إن لم يقع إهماله؛ وتوضيح ذلك كالتالي:

1. 1. 1. ولاية الفقيه والطور التدويني؛ لقد ورِثَت نظرية ولاية الفقيه **تصوُّرَها للفِقه** عن طورِ التدوين؛ فلَمّا نشأ علم أصول الفقه في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، تَمَّ وضع الصياغة النظرية للفقه في إطاره؛ وبهذا، أصبح الفقه يُعرَّف بكونه «العلم الذي يختص ببيان الأحكام الشرعية المتعلقة

بأفعال المكلفين والمستخرجة من أدلة شرعية مُحدَّدة بواسطة قواعد مقرَّرة في علم الأصول»؛ وهذا يفترض، بطبيعة الحال، أن تكون الممارسة الفقهية قد تقلَّبت في طورين: أحدهما الطور **العفوي** الذي أفرز ما يمكن أن نُسميه بـ«**الفقه الحي**»[2]؛ والثاني الطور **التقني** الذي أنتج ما يمكن أن نسميه بـ«**الفقة الصناعي**».

والجدير بالذكر هو أن الفرق بين الفقهين ليس مطلقا فرقا كميا يتعلَّق باختلاف درجة التعقيد فيهما، وإنما هو فرق كيفي يتعلّق باختلاف مَنشئِهما؛ إذ منشأ «الفقه الحي» هو الفطرة الروحية التي خُلق عليها الإنسان والتي تَحمل في طيها معاني الدين، بحيث يمكن أن ندعوه أيضا بـ«**الفقه الروحي**»؛ في حين أن منشأ «الفقه الصناعي» هو النسبة النفسية التي يتعاطاها الإنسان، مسندا الأشياء إلى نفسه، والتي تُشكل غطاءً يحجب الفطرة الروحية، بحيث يمكن أن ندعوه أيضا بـ«**الفقه النفسي**»[3]؛ ولا أدل على ذلك من أن الفقه الصناعي لم يستطع أن يُطوِّر آلياته ويضع قواعده ويُرتّب أدلته إلا بالتخلص من الجانب غير المنضبط من «الأمرية» الذي هو «الجانب الخُلُقي» الذي مصدره الفطرة، مكتفيا بالجانب المنضبط منها الذي هو «الجانب القانوني»، في حين كان الفقه الحي يجمع بين الجانبين في العبادات والمعاملات، جاعلا الجانب الخُلقي أصلا والجانب القانوني فرعا؛ وتَمثَّل اكتفاء الفقه الصناعي بالجانب القانوني للأوامر الإلهية ــ أو للأحكام الشرعية ــ في المظاهر الأربعة الآتية:

أ. **الاختصاص في مقابل الاشتراك**؛ لم يَعُد الفقه ممارسة مشترَكة يتعيّن على كل مسلم أخذ نصيبه منها، بل أصبح مادة اختصاصية تتولاها فئة مخصوصة

(2) قد نطلق عليه أيضا اسم «**الفقه الضروري**»، إذ أن مفهوم «الضرورة» يحمل معنيين يندرجان في مقصودنا؛ أحدهما، «الوجوب» في مقابل «الجواز»، إذ هذا الفقه هو القدر من معرفة الدين الذي يجب أن يُحصِّله كل مسلم؛ والثاني، «البداهة» في مقابل «النظر»، إذ هذا الفقه يُدرَك بأوّل العقل، ولا يُحتاج فيه إلى استعمال التجريد.

(3) انظر تفصيل الفرق بين «الفطرة الروحية» و«النسبة النفسية» في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تسمَّت باسم «الفقهاء» أو «العلماء»؛ بحيث بات هؤلاء يستأثرون بطريقة التعامل مع النصوص التأسيسية، كما يستأثرون بتحديد السلوك التعبدي والتدبيري بحسب ما يوصِّل إليه هذا التعامل المقنَّن من الأحكام الفقهية.

ب. **القول في مقابل العمل**؛ لم تَعُد السنة العملية، مُمثَّلة في عمل أهل المدينة، تحتل، في الفقه، المكانة البارزة التي كانت لها، بل أصبحت السنة القولية، مُمثَّلة في الحديث النبوي، هي التي تحتل فيه الصدارة[4]؛ ومفاد هذا أن الفقهاء تركوا طريق التأييد العملي الذي كان يُميِّز الفقه الحي، وأخذوا بطريق التجريد العقلي الذي سيؤدي، عن قريب، إلى إنشاء الفقه التقديري، ثم، في نهاية المطاف، إلى الإغراق في الفقه الفروعي.

ج. **الجماعة في مقابل الفرد**؛ لم يَعُد الهدف من الفقه تنميةَ القوة الإيمانية والهمة التعبدية والوازع الداخلي لدى الفرد حتى يُخلِص الدين لله بقدر ما صار هو تقوية المظاهر الاجتماعية للتعبد وتقنين التطبيق الجمعي للشعائر، حفظا لتماسك الأمة وترسيخا لصلة الانتماء إلى الجماعة، بل صار الهدف هو تثبيت الوضع المجتمعي والسياسي القائم؛ وبهذا، أضحى التعبُّد في خدمة التدبير بعد أن كان التدبير في خدمة التعبد.

د. **الظاهر في مقابل الباطن**؛ لم يَعُد الفقه يهتم بتزكية باطن الفرد، ولا بتربية الضمير الخُلقي عنده، ولا بتصحيح أعماله القلبية، بل غدا لا يعنيه إلا ضبط سلوكه الخارجي في تفاصيله، وإخضاعُ مختلف أعمال جوارحه لأحكامه على صورتها القانونية، واقفا عند الرسوم الظاهرة والطقوس المقررة للتعبد، ومتخذا من تأديتها على مقتضاها الشكلي معيارا للحكم على صحة العبادات والمعاملات، بل على ثبوت الاستقامة لصاحبها؛ وبهذا، أضحى الأصل في تقويم الأعمال هو الظاهر بعد أن كان هو الباطن.

هكذا، تكون نظرية ولاية الفقيه قد قامت على تصوُّر صناعي للفقه يجعله

---

(4) انظر وائل حلاق: **نشأة الفقه الإسلامي**، ص. 151-160

علما قانونيا[5] لا يقوم به إلا المختصون، ولا يتعلق إلا بالجموع، ولا ينظر إلا في الأقوال، ولا يضبط إلا صورة الأعمال.

1.2.1. ولاية الفقيه والعصر الصفوي؛ لقد ورثت نظرية ولاية الفقيه **تصوُّرَها للفَقِيه** عن العصر الصفوي؛ فمعلوم أن الدولة الصفوية في عهد أبي المظفر الشاه إسماعيل (المتوفى سنة 930 هـ)، ولاسيما في عهد ابنه «طهماسب»، خرقت شبه إجماع الشيعة الإمامية على الانتظار منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر محمد بن حسن المهدي، فسعت، في صراعها المحتدم مع الدولة العثمانية ذات التوجه السني، إلى إقامة حكم شيعي في عصر الغيبة؛ فقد استدعت العلامةَ «علي الكركي العاملي» (المتوفى سنة 940 هـ) لنشر المذهب الشيعي في أرجاء البلاد ولدعم تدابيرها التسلطية وإمداد نظامها بالمشروعية؛ فأخذ «الكركي» يوسّع صلاحيات الفقيه، بدءا بإقامة صلاة الجمعة، فكان أوَّلَ من أنزل الفقيهَ رتبة النائب العام عن الإمام الغائب، ناقلا إليه مسؤوليته وسلطته، وإن لم ينقل إليه قداسته وعصمته، حتى إنه استطاع أن ينتزع من الشاه «طهماسب» مرسوما يصادق فيه على تولِّيه منصب النيابة عن الأمام الغائب، فأقرَّ، هو بدوره، للشاه بمشروعية تولِّي السلطة التدبيرية نيابة عنه هو نفسه؛ وتشكلت، بعده، طبقة عريضة من فقهاء الإمامية الذين شغلوا وظائف دينية وقضائية وتعليمية مختلفة في الدولة[6]؛ وقد كان الفقيه الإيراني الأصل محمد باقر الملقب بـ«المجلسي» (المتوفى سنة 1111) خيرَ مُمثل لهذه الطبقة في أواخر العهد الصفوي.

وقد اشتهر فقهاء الشيعة في هذه الفترة، وبالخصوص المقرَّبون من السلطان من أمثال «علي الكركي» و«محمد طاهر القُمّي» و«محمد باقر المجلسي» بمواجهة أهل العمل التزكوي، بِدْعيا كان أو شرعيا؛ فقد تصدَّوا بعنف بالغ للتصوف الشعبي، مُمثَّلا بالطرق الصوفية، ووضعوا كتبا ورسائل خاصة في الهجوم عليه،

(5) لقد استعمل الإمام الخميني، في كتابه: **الحكومة الإسلامية**، عبارة «العلم بالقانون» لإفادة معنى «الفقاهة».

(6) نذكر من هذه الوظائف الدينية: «شيخ الإسلام» و«الصدر» و«صدر الصدور».

متَّهمين أتباعه بأبشع التهم، بدءا بالابتداع في العبادات والشعائر وانتهاءً بالسعي إلى هدم أصول الدين الإسلامي، مرورا بالإخلال بالواجبات الاجتماعية التي يُقرُّها هذا الدين؛ وهكذا، سعى فقهاء الإمامية بكل قوة إلى القضاء على الطرق الصوفية غير المتشيّعة المنتشرة في البلاد، سنية كانت أو بدعية، لِما تُشكّله من عقبة كأداء في طريق بسط سلطانهم على العامة؛ أما الطرق الصوفية المتشيعة، فقد حرصوا على تخليصها من عناصرها التزكوية الروحية، وإلحاقِ أتباعها بمذهب التشيع على مقتضاهم الفقهي ذي الصيغة الحرفية، لاسيما وأن الدولة الصفوية التي احتضنتهم، واستفادت من خدماتهم في نشر التشيع، هي نفسها، نشأت في حضن طريقة صوفية تحوَّلت إلى التشيع؛ وقد حملت هذه الطريقة المتحوّلة نفس الصفة التي تحملها الدولة، وهي «الطريقة الصفوية»، نسبةً إلى مؤسسها صفي الدين الأردبيلي (المتوفى سنة 750 هـ)، وهو أحد أجداد الشاه إسماعيل الذي أسَّس الدولة الصفوية، والذي آل إليه، في ذات الوقت، منصب الإرشاد في هذه الطريقة.

وليس هذا فقط، بل إن التصوف النُّخبوي نفسَه لم يَسْلَم من هذه الحملة التشنيعية المنسَّقة؛ فقد تعرَّض أكبرُ رجالاته التاريخيين من أمثال «الحسن البصري» و«سفيان الثوري» و«أبي حامد الغزالي» و«ابن عربي الحاتمي» و«جلال الدين الرومي» للعن الصريح من جانب فقهاء هذه الفترة، بل للطعن في سلامة عقيدتهم والقدح في معرفتهم بأحكام الشرع، فضلا عن شديد الإنكار لإشاراتهم ورموزهم؛ ولعل الداعي الأساسي إلى هذا التنقيص هو النزعة الحرْفية ـ أو قل القِشرية ـ التي تطبع مقاربة هؤلاء الفقهاء لمسائل الدين في مقابل النزعة الروحية ـ أو قل اللُّبِّية ـ التي تطبع مقاربة الصوفية النخبويين لها، فضلا عن أن هؤلاء لا يرون للفقهاء أي امتياز عليهم، هذا إن لم يُنزلوهم رتبة في العمل أدنى من رتبتهم؛ وبذلك، يكون فقهاء الشيعة قد جدَّدوا، في أسوا صورة ممكنة، الصراع القديم الذي نشأ بين «أهل الفقه» و«أهل التزكية» منذ أن حصل، في منتصف القرن الثاني الهجري ما نصطلح على تسميته بـ«**الفصل السلوكي الأكبر**»، وهو الفصل بين جانبي الأمر الإلهي: القانوني والأخلاقي؛ وقد ترتَّب على هذا

الفصل الخاطئ أن استقل الفقهاء بالجانب القانوني، موغلين في التعلق بظاهر النصوص، حتى لُقبوا بـ«علماء الرسوم»، واستقل المتزكون بالجانب الأخلاقي، نافذين إلى ما وراء هذا الظاهر، حتى لُقبوا بـ«أهل الباطن».

وبهذا، تكون نظرية ولاية الفقيه قد انبنت على تصور للفقيه يجعله خصما للعمل التزكوي وأهله ، لا سيما الصوفية منهم، بل يجعله عَدُوّا لدودا لهم، مشنِّعا بأفعالهم ومسفّها لأقوالهم؛ وحينئذ، لا عجب أن يكون الفقه الصفوي غارقا في **الحرفية** لا يعنيه من النصوص إلا ظاهرها، وفي **الشكلية** لا يهمُّه من العبادات إلا رسومها ومن المعاملات إلا صورها، وفي **الفروعية** لا يشغله من الأعمال الدينية إلا جزئياتها التقنينية أو تفصيلاتها الأدائية، ساكتا عن الحقائق الثابتة الخاصة بالإيمان، ومتجاهلا لأسبابها المتغلغلة في الوجدان.

وحاصل القول في الفقاهة أن ولاية الفقيه أخذت بالتصور التدويني للفقه الذي يجعل منه علما قانونيا خالصا يضبط الأعمال الظاهرة، كما أخذت بالتصور الصفوي للفقيه الذي يجعل منه خصما شرسا للمتزكي، وهو الذي اختص بتقويم الأعمال الباطنة وإقامتها على الأخلاق الجوّانية؛ ومعلوم أنه لا حاكمية إلا بحصول الارتقاء بالطاعة الخارجية للقانون التنظيمي إلى رتبة التحلي الداخلي بالأخلاق الجوَّانية، **فتكون ولاية الفقيه، بوقوفها عند حد القانون وجمودها على الظاهر، قد جعلت الفقه يفقد وظيفته في تقويم الأخلاق وإخراجها من الوجود البرّاني إلى الوجود الجوّاني، مُخلّا بشرط أساسي من شروط الحاكمية.**

2.1. العدالة والأخلاق؛ لا يجوز للفقيه أن يُمارِس عمله القانوني، ضابطا للشأن التدبيري، حتى يتحلى بتمام العدالة، ويستحق أن يكون قدوة لمن يتولى أمرهم؛ فلنبسط الكلام في هذه العناصر الثلاثة: «الصبغة المادية لعمل الفقيه» و«منزلته الخُلُقية» و«استحقاقه رتبة القدوة».

1.2.1. عمل الفقيه الولي؛ لئن كان الفقيه الولي يشتغل بتدبير الشأن العام، فإنه ليس في شؤون الحياة البشرية أوغل في الواقع المرئي، جلبا للمنافع ودفعا للمضار، من الشأن العام؛ وبيان ذلك كما يلي:

• أن الشأن العام لا يتضمن من الأعمال إلا ما كان يتخذ **صورا خارجية**؛ ومعلوم أن هذه الأعمال الخارجية على نوعين: «الأعمال التي يمكن ضبطها» و«الأعمال التي لا يمكن ضبطها»؛ والحال أن الشأن العام لا يشمل إلا صور الأعمال التي يمكن تنظيمها وتقنينها بما يجلب المصالح المرئية العامة، وذلك لوجود الاعتقاد بأن صور الأعمال التي لا تنضبط لا يقين في نفعها المرئي، فضلا عن عموم هذا النفع.

• أن الشأن العام لا يدخل فيه إلا ما كان من الأعمال يكتسي **صبغة جماعية**؛ ومعلوم أن هذه الأعمال الجماعية على نوعين: «الأعمال التي يشترك فيها أفراد المجتمع كلهم»؛ و«الأعمال التي لا يشتركون فيها، ولكن آثارَها تنعكس على مجموعهم»؛ ويبدو أن الصبغة المرئية أبرزُ في العمل الجماعي منها في العمل الفردي، حيث إن العمل الأول يدعو إلى التنظيم المصلحي والتقنين الخارجي أكثر مما يدعو إليهما العمل الثاني.

وإذا تقرَّر أن عمل الفقيه الولي هو، بالأصالة، عمل مرئي، ظهر أن اهتمامه بالعمل الغيبي ليس اهتماما مباشرا، وإنما يتوسط فيه بالعمل المرئي[7]؛ ومتى عرفنا أن الأصل في العمل الغيبي ليس هو عمل الجوارح، وإنما عمل الروح، تبيّن أن العمل المرئي الذي يتوسط به الفقيه في أداء العمل الغيبي ينحصر في الأعمال الظاهرة للجوارح؛ أما العمل الروحي الذي هو سر العمل الغيبي وأصل الانتفاع بعمل الجوارح، فليس للفقيه الولي إليه من سبيل؛ ولو حصل أن تعرّض لهذا العمل الروحي، كان حكمه حكم المتطفل على ما يخرج عن صناعته.

ثم إن عمل الفقيه الولي ليس مجرد عمل مرئي يُتوسَّط به إلى العمل الغيبي، بل إنه يتخذ من أشكال العمل المرئي **الشكل المادي**؛ وهنا حقيقة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنه ليس في أشكال التدبير ـ على خلاف الرأي السائد ـ ما هو أكثر

(7) يقول الغزالي: «جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة، فإذا تكلم في شيء من صفات القلب وأحكام الآخرة، فذلك يدخل في كلامه على سبيل التطفل كما قد يدخل في كلامه شيء من الطب والحساب والنجوم وعلم الكلام»، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص. 30-33.

تغلغلا في المادية من العمل السياسي (بمعنى «التسلطي»)؛ وتوضيح ذلك كالآتي:

• أنه من الخطإ قياس المادية في مجال التعامل البشري بالكثافة الظاهرة كما هو الشأن في مجال الطبيعة كأن يقال: «إن الحجر أكثر مادية من الماء»، ذلك لأن مادية التعامل ليست صفة تقوم بالشيء كما هي مادية جسم معين، وإنما علاقةً أحدُ طرفيها «المتاع المرئي»، وتقاس قوتُها بمقدار ارتباط الطرف الثاني بهذا المتاع الحسي، قلبا وقالبا؛ وواضح أن العلاقة بين الفقيه الولي والتدبير السياسي هي تعامل صريح، فيجوز أن ينزل هذا التدبير منزلة المتاع المرئي، بحيث تكون مادية هذه العلاقة على قدر الارتباط بهذا المتاع الذي يظهره هذا الفقيه.

• أنه من الخطإ أن نتوهَّم أن السياسة كأخلاق الروح عمل معنوي؛ فلما كانت السياسة تدبيرا عقليا، فقد غلب على الظن أنها تدبير معنوي للمجتمع؛ وهذا الظن باطل، وبيان بطلانه أن الأمر العقلي ـ على خلاف الأمر الروحي ـ ولو أنه ينزل درجات بعضها أبلغ في التجريد من بعض، فإن أسبابه تبقى حاملة لآثار المحسوس حتى ولو فرضنا أنه بلغ غاية التجريد؛ والشاهد على ذلك أن المقولات والقوانين الرياضية التي تُعدُّ أكثر تجريدا من غيرها تنطبق على العالم المادي أفضل ما يكون الانطباق؛ وقد فسَّر بعضُهم هذا الانطباق بوجود تساوق مُسبَق بين البناء الرياضي والمعطى المادي من دون أن يُكلِّف نفسه تفسير هذا التساوق؛ والحقيقة أن البناء الرياضي ليس إلا المعطى المادي نفسه وقد انتُزِعت مضامينُه واستُبقيت أشكالُه؛ كذلك الحال بالنسبة للأمر السياسي، فإن التدبير العقلي لشؤون الناس الذي ينهض به الفقيه الولي لا يقل انطباعا بالمادة عن هذه الشؤون؛ فبالإضافة إلى كون هذا التدبير لا يستطيع أن يستقل عن المضامين المادية كما يستقل عنها البناء الرياضي، فإن الأشكال التي يتخذها تظل أسبابُها متغلغلة في الوجود المادي؛ وبهذا، فالفقيه الولي، ولو أنه ينظر في الأمرية الإلهية على وجهها المنزل، فإنه لا يدرك من حقائقها الوجودية إلا الحقائق الظاهرة، ولا يطبق منها في تدبير الشأن العام إلا الحقائق المادية المتمثلة في الأحكام القانونية.

• أن الإنسان يُبدى تعلُّقا بالتدبير السياسي يفوق كل تعلُّق آخر، بحيث تتجلى فيه المادية بأكثر مما تتجلى في غيره؛ وينهض دليلا على بلوغ هذا التعلق غايةَ المادية أنه يُلـبّي رغبة دفينة في نفس الإنسان، وهي «الرغبة في التسلط» كما أنه يُحقِّق المكاسب التي تسعى إلى تحقيقها أنواع التعلق المادي الأخرى نحو «حب الجاه» و«حب الظهور» و«حب الثناء» و«حب الخلود»؛ ولما كان الفقيه الولي يمارس بنفسه التدبير السياسي، بل يرى أنه أقدر على هذا التدبير من سواه، بل إنه يدَّعي حق التفرُّد به، كانت هذه التصرفات شاهدة على وجود هذا التعلق المادي في نفسه؛ ولا يَضُرُّ وجودُه بعدالته في شيء، لأن هذا التعلق مغيَّب في داخل نفسه، فلا يُشَقّ عن قلبه ولا يُسأل عنه، في حين أن العدالة تتعلق بظاهر أعماله، وظاهرُ أعماله أنه يقوم بتطبيق القانون الإلهي.

1.2.2. أخلاق الفقيه الولي؛ الراجح أن أخلاق الفقيه الولي تنحصر في التحقق بالعدالة، بحيث يمكن أن ندعوها باسم «أخلاق العدالة»؛ فمعلوم أن العدالة تقوم في التزام سلوك الفقيه بمقتضيات الأمرية الإلهية، تركا للكبائر وكفّا عن الصغائر، بحيث يضمن هذا الالتزام حصول الفقيه على المصداقية السلوكية، مؤمّنا له ثقة الناس بأقواله وأفعاله، كما يؤهله لأن يتولى جلب المصالح لهم ودفع المضار عنهم[(8)]، متعاطيا تطبيق مقتضيات القانون الإلهي عليهم.

ليس من شك أن العدالة علامة على حصول الاستقامة للفقيه، وحيثما وُجدت الاستقامة، فثمة أخلاق فاضلة ونافعة؛ لكن، بقليل من التأمل، نتبيّن أن أخلاق الفقيه، على حسنها وفائدتها، لا تنزل رتبة الأخلاق التي تليق بمقام الحاكمية لله، إذ أنها تدخل في جنس الأخلاق البرانية التي تبقى أدون الأخلاق الحسنة؛ وإيضاح ذلك أن الصفات التي تقوم بنفس الإنسان على نوعين: «الصفات التي هي شرط في كيفيات تعامله مع ذاته»، و«الصفات التي هي شرط في كيفيات تعامله مع غيره»؛ والملاحَظ أن ثبوت النوع الأول من الصفات

(8) يقول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أنْ يقلدوه».

للإنسان يتطلب أن يتحقَّق به في باطنه، مجرِّدا القصد إليه، بحيث يورِّثه التحققُ به جملة من الأخلاق الجوّانية؛ ومثاله «الإخلاص»[9]، فهو صفة داخلية مقصودة لذاتها، فتستحق أن تكون شرطا في «الإيمان» باعتباره شكلا من أشكال تعامل الإنسان مع نفسه؛ بينما النوع الثاني يكفي في ثبوته للإنسان أن يتزيَّن به ظاهره، متوسلا به إلى غيره، بحيث يورّثه التزينُ به جملة الأخلاق البرانية؛ ومثاله «العدالة»، فهي صفة خارجية مطلوبة لما سواها من المصالح القانونية، فتستحق أن تكون شرطا في الشهادة باعتبارها وجها من وجوه تعامل الإنسان مع غيره.

ولما كانت «الولاية العامة» التي هي عبارة عن تدبير شؤون الأمة أفضلَ نموذج لهذا التعامل الثاني، فقد اقتضت وجودَ العدالة بما لا يقتضيه غيرها من أشكال التعامل مع الغير؛ لهذا، لا يكفي أن تَثبت للفقيه الولي صفةُ العادلية كما تَثبت لسواه من الأمناء والولاة، بل ينبغي أن يختص بها بدرجة لا يشاركه فيها أحد، فيكون هو الأعدل من دونهم جميعا؛ غير أن الفقيه، ولو أنه يبلغ هذه المنزلة العليا في العدالة، فإن تَخلُّقه يبقى محصورا في دائرة الأخلاق التي يكون في ظاهر التجمل بها غَناءٌ كما يبقى محصورا في دائرة الأخلاق التي تكون وسيلة إلى غيرها.

ولكي يتخلص الفقيه الولي من هذا الحصر ويتحقق بالأخلاق الجوانية، **يتحتَّم عليه أن ينتقل من «فقه الأمرية» إلى «فقه الآمرية»**؛ والمراد بهذا الانتقال هو أن يخرج عن كونه يفقه أوامر الله إلى كونه **يفقه عن الآمر أوامره**؛ وشتان بين «فقه الأوامر» و«الفقه عن الآمر»: فالأول هو ـ كما هو معروف ـ العلم بالقوانين التي تنطوي عليها الأوامر الإلهية، تحليلا وتحريما، وبالكيفيات المختلفة التي يمكن أن تطبَّق بها في الوقائع؛ بينما الثاني هو **شهود** الآمر الإلهي في أوامره المنزلة **وشهوده** أيضا في كيفيات جريانها على الأحداث، حتى كأنه هو المنزّل لها على الواقع، فضلا عن كونه المنزِّل لها من عالم الأمر؛ وبهذا،

---

(9) من الأمثلة الأخرى على هذا النوع من الأخلاق: «الصدق» و«التوكل» و«الصبر» و«الشكر» و«الرضا».

يكون الفرق بين «فقيه الأحكام» و«الفقيه عن الله» كالفرق بين «العالم غير المتزكي» الذي يَنسُب أفعال التدبير إلى نفسه ولو بواسطة إلهية وبين «العالم المتزكي» الذي ينسبها إلى الله وحده، ولسانُ حاله يقول: «وما أَمرتَ إذ أمرتَ، ولكن الله أمر» أو يقول: «وما دبَّرتَ إذ دبّرتَ، ولكن الله دبَّر»؛ لكن الفقيه الولي لا يملك أن يحقق هذا التحول الروحي الكبير، إذ لا يغادر رتبة العالم الذي ينسب أفعال التدبير إلى نفسه، وبالتالي لا يسلك الطريق إلى الأخلاق التي تُقصَد لذاتها، والتي لا يزال القلب يتلبَّس بها، حتى تورّثه المعرفة بالله، فضلا عن علمه بأوامره.

1.2.3. الاقتداء بالفقيه الولي؛ معلوم أن الإمامة عند الشيعة أصل من أصول الإيمان، بحيث تكون معرفةُ الأئمة الاثني عشر واجبة وجوب الإيمان بالتوحيد والنبوة والمعاد كما يكون انتظار رجوع الإمام الثاني عشر من غيبته، هو الآخر، أمرا واجبا؛ وهنا يحق لنا أن نسأل هل هذه المعرفة بالإمام ترقى إلى رتبة المعرفة الحاصلة بالاقتداء؟

واضح أن الاقتداء، على خلاف الاهتداء، لا يكفي فيه الخبر المجرَّد، بل يقتضي المشاهدة الحية؛ فمَن يقتدي بشخصٍ غيرِه، يتعيّن عليه أن يُعاين أعماله وتصرفاته، ويجتهدَ في أن يأتي أفعاله وسلوكاتِه على مثالها، متطلعا إلى التشبه بصاحبها؛ وعلى هذا، فحقُّ القدوة أن يكون نموذجا حيّا، حتى تتسنىَّ مشاهدته لمن أراد أن يقتدي به؛ في حين أن الواحد من الأئمة الاثني عشر إما متوفىً وإما مغيّب؛ والمغيَّب في حكم المتوفى من حيث استحالة مشاهدة أعماله وتصرفاته؛ ولما كان الاقتداء هو السلوك على مِثال الأعمال المشهودة من واحد من هذه الأئمة، لزم أن لا يتأتّى الاقتداء إلا لمن لازمه من معاصريه[10]؛ أما الذين جاؤوا من بعده، مُمثَّلين بالفقهاء، فلا حظ لهم من هذا الاقتداء؛ إذ كل ما يستطيعون الحصول عليه هو الخبر والنص، وليس

(10) هذا يوافق ما هو مقرر عند الشيعة بصدد المرجعية، حيث يجب تقليد المرجع الحي، لا الميت، مع اختلاف في حيثية هذا الوجوب؛ فهي، عند الشيعة، الحاجة إلى التبصر بأمور العصر، في حين هي، في الاقتداء، الحاجة إلى التفاعل الحي بين القدوة والمقتدي.

مطلقا العيان والاتصال؛ لذا، لا يتعدى حظهم من هذا الإمام رتبة الاهتداء به، علما بأن الاهتداء هو السلوك على وفق **الأخبار** المنقولة عن الإمام؛ ولما كان الاقتداء هو الذي يورّث الأخلاق الجوانية، فقد افتقد الفقهاء، بما هم كذلك، هذه الأخلاق.

ورب معترض يقول: ليس المطلوب في الفقيه أن يكون قد اقتدى مباشرة بواحد من أئمة البيت، بل يكفي أن يكون قد اقتدى بمن اقتدى به، سواء كانت هذه الواسطة طبقة واحدة أو طبقات عدة، بحيث يجوز في حقه أن يكون، هو الآخر، مقتديا بهذا الإمام اقتداءَ قدوتِه به.

والجواب أن الاقتداء على نوعين: أحدهما «الاقتداء النفسي»، وهو الاقتداء الذي يكتفي المقتدي فيه بمشاهدة الأعمال والأخلاق الظاهرة للمقتدَى به، مجتهدا في الإتيان بها على مقتضاها الظاهر؛ والاقتداء بهذا المعنى علاقة متعدية مَثَلُها في ذلك مَثَل الاهتداء، إذ يكفي أن يقتدي الواحد بمن اقتدى بغيره، حتى يكون مقتديا بهذا الغير؛ والنوع الثاني «الاقتداء الروحي»، وهو الاقتداء الذي لا يقتصر فيه المقتدي على مشاهدة ظاهر الأعمال والأخلاق الخارجية للقدوة، بل يتعداها إلى طلب اتصال روحه بروحه، حتى يقف على مقاصد هذه الأعمال ويتحقق بالأخلاق الداخلية التي تورّثها؛ وتحصيل هذا الاقتداء هو المطلوب في الفقيه الولي؛ والاقتداء بهذا المعنى ليس علاقة متعدّية، أي أن اقتداء الأول بالثاني المقتدي بثالث لا يترتب عليه اقتداء الأول بالثالث؛ وبيان ذلك أن الفقيه لا ينزل رتبة القدوة، حتى يختص **بأوصاف روحية** تجعل الاقتداء به يتخذ طريقة مختلفة عن طريقة الاقتداء بسواه، حتى ولو كان الفقيهَ أو الإمامَ الذي اقتدى به؛ فطرائق الاقتداء الروحي تتعدد ولو أن مضمون الاقتداء مُتَّحِد، مَثَلُها في ذلك مَثَل الشرائع التي جاءت بها الرسل، فهي، الأخرى، متعددة مع أن مضمونها واحد، وهو **إسلام الوجه لله**؛ وعلى هذا، فإن الاقتداء بالفقيه ـ متى كان اقتداء روحيا ـ مهما اقترب عهد هذا الفقيه من عهد الإمام من آل البيت، حتى ولو تيسر له أن يقتدي به رأسا، لا يكون اقتداء روحيا بهذا الإمام عينه.

كما أن الاقتداء، على خلاف «التقليد»، ليس علاقة محدودة بمجال الأمور الفقهية كالفتاوى والحسبة، بل يتسع لكل الأفعال والسلوكات التي يقوم بها القدوة ولو بدا عليها طابع الخصوص، ذلك أن المقتدِي يقلد **إنسانية القدوة في روحانيتها**؛ وبيِّن أن هذه الإنسانية لا تنحصر في «القوانين» التي تنحصر فيها «المرجعية»، بل تتعداها إلى «القيم والمعاني» التي يتعلق بها أصلا الاقتداء الروحي؛ وبيِّن أيضا أن الإنسان قد تجري بعض لحظات حياته خارج نطاق القوانين، ولكنها لا تجري أبدا خارج نطاق هذه القيم والمعاني؛ فكل تصرُّف يأتيه يورّثه زيادة في خُلُقه أو نقصانا[11]؛ فإذن يتعين على المقتدي أن يشتغل بتزكية نفسه على وفق توجيهات القدوة وتصرفاته، حتى ينزاح عن روحه غطاء النفس، فيُحصّل أكبر قدر من التخلق الروحي؛ ولما كان الفقيه يكتفي بالقوانين لا يجاوزها، أضحى لا يُدرك من تَخلُّق قدوته إلا ما اشتمل عليه ظاهر الأحكام الفقهية التي عمل بها.

وإذا اتضح أن المعرفة التي يُحصِّلها الفقيه الولي بأئمة آل البيت هي معرفةُ اهتداء تقوم على الخبر، لا معرفة اقتداء روحي تقوم على العيان والاتصال، لزم أن تكون هذه المعرفة صورية وجزئية لا تكفي لتبيّن حقيقة أعمال هؤلاء الأئمة الكرام وتصرفاتهم، فكيف لها أن تكفي للتخلق بأخلاقهم، بل بروح أخلاقهم الزكية!

وحاصل القول في العدالة أن قُصارَى الفقيه الولي أن يتحقق بالأخلاق البرّانية، وأن يرى في الأمرية الإلهية أمرية مادية، بحيث لا يرتقي الاقتداءُ به إلى رتبة الاقتداء بالإمام من آل البيت؛ وإذا تقرَّر هذا، ظهر أن الفقيه الولي لا يشهد في تطبيق أحكام الشريعة إلا أفعال المأمورين بها، ناسبا إليهم أسبابها وآثارها، ولا يجد الحاجة إلى أن يشهد فيه أفعال الآمر بها، ناسبا إليه هذه الأسباب والآثار؛ إذ لو أنه تعاطى العمل التزكوي، حتى أصبح قادرا على شهود الآمر الإلهي في هذا التطبيق لأحكامه، لجاز أن يتحقق بأخلاق الباطن، بالإضافة إلى

---

(11) انظر كتابنا: **سؤال الأخلاق**.

أخلاق الظاهر، وأن يرى في الأمرية الإلهية أمرية روحية، وكذا أن يرتقي بعلمه الفقهي درجات تُقرّبه من رتبة الإمام من آل البيت.

قد نجد بين منظري ولاية الفقيه ـ وعلى رأسهم الإمام الخميني ـ من دعا الفقهاء إلى أن يرتقوا هذا المرتقى الروحي الأعلى، أي «تحصيل أخلاق التزكية»؛ لكن دعوتهم تظل محدودة في نطاقها وأثرها، حيث إنها لم تَرِد في سياق بنائهم لنظرية ولاية الفقيه بِما يجعلها تُشكّل جزءا من هذا البناء، فضلا عن أن تنزل منزلة الأساس الذي يقوم عليه، بل وردت إرشاداتها مستقلةً عن هذا السياق أو مذيِّلة له في اختصار[12] أو مودعةً في تآليف لا تتعرض لولاية الفقيه[13]، حتى كأن العمل بها هو من باب الكمال الذي ينبغي أن يتطلع إليه الفقيه الولي، بل من باب النافلة التي يُخيَّر في فعلها، وليس من باب الواجب الذي لا تتم ولاية الفقيه إلا به.

أضف إلى ذلك أن هذه الدعوة لم تتعرّض للاعتقاد الذي يُقدّم طلب معرفة الإمام على طلب معرفة النفس، بل على طلب معرفة الله؛ في حين كان ينبغي البدء بإعادة النظر في هذا الاعتقاد الراسخ، ذلك أن معرفة الإمام بدون معرفة النفس لا تكون إلا معرفة سطحية تقف عند ظاهر تصرفاته، ولا تورِّث إلا تشبُّها خارجيا به، لا معرفةً عميقة تَنفُذ إلى باطن أحواله، وتُورِّث تشبُّها داخليا به؛ فإن النفس تحتاج إلى أن تتزكى لكي تحظى بقسط من هذه المعرفة؛ فلا يعرف المتزكي إلا المتزكي، فما الظن بمعرفة المتزكي المحفوظ، بل المعصوم! ثم إن الاندفاع في معرفة الإمام من غير سابق التزكية للنفس يؤدي إلى تقديس المظاهر الخارجية لسيرته بَدَل التشبع بمعانيها الروحية، كما يؤدي إلى الغلو في الأعمال الطقوسية الجامدة بَدل التوجه إلى أعمال المجاهدة التي تحيي القلوب، نازعة منها حب الذات وحب التسلط؛ وإذا ثبت أن العمل التزكوي واجب لتحصيل

(12) يقول الخميني: «وقد كُلّفنا أن نُهذّب أنفسنا ونبعدها عن التهالك على حطام الدنيا [...]، أعرضوا عن حطام الدنيا وزكوا أنفسكم وتوجّهوا إلى الله تعالى وكونوا أتقياء»، **الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني**، ص. 168-169.

(13) انظر الخميني: كتاب **الجهاد الأكبر** وكتاب **سر الصلاة**.

المعرفة بالإمام، لزم أن تكون أوجبَ في حال تحصيل المعرفة بالله، حتى لو سلَّمنا بأن معرفة الإمام هي الوسيلة التي يُتوصَّل بها إلى معرفة الله، نظرا لأن الإمام يدعو طالبَ هذه المعرفة إلى مزيد التزكية، حتى يستعد باطنه لتلقي أسمى الحقائق الروحية.

يتبين مما ذكرناه بصدد ولاية الفقيه أن شرطها الأول ـ أي الفقاهة ـ عبارة عن اختزال التعاليم الدينية في القانون، بحيث تصير الآمرية لله هي آمرية القانون وحده[14]؛ وأن شرطها الثاني ـ أي العدالة ـ عبارة عن اختزال الأخلاق الدينية في الأخلاق البرانية، بحيث تصير الآمرية لله هي آمرية الأخلاق الخادمة للقانون وحدها.

يَنتج من هذا **أن ولاية الفقيه لم تستطع أن تحفظ الصيغة العملية التي أعطتها لمقولة الحاكمية لله**؛ فقد ذكرنا أن هذه المقولة هي، في الأصل، مقولة تناسب مجال التعبد الروحي الخاص، لا مجال التدبير التسلطي العام، كما ذكرنا أن ولاية الفقيه سعت إلى تقريب هذه المقولة الروحية من مجال التدبير التسلطي، وذلك بأن صرفت واحدا من الركنين اللذين تتكون منهما، وهو «الشاهدية»، واحتفظت بالآخر، وهو «الآمرية»؛ لكن يبدو أنها أخلَّت بشرطين مرتبطين من شروط هذه الآمرية الإلهية نفسها؛ أحدهما هو الصلة الوثيقة بين القانون والخُلق في الأمر الإلهي، حيث إنها أوجبت العلم بالقانون كله، ولم توجب العمل بالأخلاق كلها؛ والثاني هو تبعية القانون للخُلُق في هذا الأمر، حيث إنها أوجبت الاتصاف بالعدالة على اعتبار أنها الامتثال للقانون وحده.

وهاهنا، لا يسعنا إلا أن نضع السؤال الآتي: **هل في الإمكان أن توجد ولاية للفقيه لا تَرُدُّ الأمر الإلهي إلى القانون وحده، ولا تجعل الأخلاق تنحصر في خدمته؟**

---

(14) يقول الخميني: «فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلون بظله»، المصدر السابق، ص. 88.

2. إعادة النظر في مفهوم «الفقيه»

غني عن البيان أن جوهر الجواب عن هذا السؤال يكمن في إعادة النظر في مفهوم «الفقيه»[15]؛ لقد تقدَّم أن مفهوم «الفقيه» ـ كما ترسّخ في نظرية ولاية الفقيه ـ مأخوذ من التصور التدويني للفقيه مع مزيد التقيد بالظاهر؛ فقد حدَّد هذ التصورُ الفقيهَ بكونه العالِم الذي يختص دون غيره بمعرفة الأمرية الإلهية. فأضحى الفقه فنّا قانونيا مستقلا بذاته ـ أو قل صناعة ـ لا ينهض به إلا الأفراد المعدودون؛ وازداد هذا التصور تقييدا مع الحكم الصفوي لَمّا تقرّر، بصورة غير مسبوقة، حصر معرفة الفقيه في المعرفة الظاهرة لهذه الأمرية، متمثلة في العلم بظاهر الأوامر والأحكام الذي يتكون من قوانين منضبطة، دون السعي إلى معرفة باطنها الذي يحمل على العمل بالأخلاق غير المنضبطة.

2. 1. الفقيه بالمعنى الأعم؛ هاهنا صفتان مترابطتان للفقيه، وهما: «الاختصاص القانوني» و«الالتزام الظاهري»؛ يتعيّن أن نورد عليهما الاعتراضات الآتية:

2. 1. 1. تَعذُّر الإحاطة بأحكام الدين؛ إن فكرة «الاختصاص القانوني» تُوهِم بأن الفقيه يحيط بأحكام الدين في جميع مجالات الحياة الخاصة بالمسلم؛ والحال أن هذه الإحاطة متعذرة في حقه، فضلا عن غيره؛ وإيضاح ذلك أن الفقيه يحتاج إلى أن يتمكن من معرفة هذه المجالات المختلفة تَمكُّن المختص فيها، حتى يعلم ما يجب لها من أحكام دينية؛ وظاهر أنه لا سبيل لأحد إلى هذا التمكن المعرفي الواسع في عالم الثقافة الإسلامية؛ وعلى هذا، يتعذر على الفقيه العلم بأحكام أكثر المجالات، حتى لو فرضنا أنه جمع إلى اختصاصه في القانون الشرعي اختصاصات أخرى كأن يكون خبيرا في الهندسة الوراثية أو باحثا في الفيزياء النووية أو مشاركا في الفيزياء الفلكية؛ وقد تعوّد الفقيه، في أغلب

(15) نقدنا لمفهوم «الفقيه» لا يخص الفقيه الشيعي، وإنما يتعلق بالفقيه بوجه عام؛ وإذا جاء هذا النقد في معرض كلامنا عن الفقيه الشيعي، فذلك لأن الفقيه الشيعي اشتغل بتفقيه السياسة، داعيا إلى تولّي الفقيه الولاية العامة.

الأحوال، أن يستنبط هذه الأحكام، معتمدا تقارير وآراء أهل الاختصاص؛ والحق أن هذه التقارير والآراء، مهما كانت دقيقة أو مفصَّلة، تبقى، في عين الفقيه غير المختص، مجملة ومبهمة، فلا تُمكِّنه من تمام التبيُّن؛ فإذا هو أصدر فتاويه وأنشأ أقضيته، فإنه يكون قد فعل ذلك على وجه التقريب والتخمين، لا على وجه التحقيق واليقين[16]؛ والشاهد على ذلك استغراقه في التفريعات التي قد لا يَحتاج إليها أحدٌ والتقديرات التي قد لا تقع أبدا كما لو أنه يعوّض، بالظن الكثير، إصابةَ الحق الواحد.

2.1.2. نسيان المعنى الاصطلاحي الأول للفقه؛ إن الفقه بمعنى «الاختصاص في القانون الإلهي» ـ كما ذكرناه ـ اصطلاح فني متأخر في الثقافة الإسلامية بما يزيد عن قرن ونصف من نزول الوحي؛ أما خلال هذه الفترة المتقدمة، فقد كان لفظ «الفقه» يفيد العلم بالأمرية الإلهية، لا على اعتبار أنها قانون تنظيمي مفصَّل ومصنَّع يضبط سير الحياة الدنيا في ظاهرها، وإنما على اعتبار أنها جملة الأحكام التي تُعْلَم من الأمرية الإلهية **بالضرورة**[17] والتي يتعيّن على المسلم أن يعمل بها، لا في ظاهر حياته فحسب، بل أيضا في باطنها، لكي يتحقق بالأفعال والأحوال والأوصاف التي يُحصِّل بها استقامته في العالم المرئي وسعادته في العالم الغيبي.

تترتب، على هذا الاستعمال الأعم للفقه والذي ينفي عنه «الاختصاص» ويُثبت فيه الأخلاق إلى جانب القوانين، النتائج التالية:

- **أن كل مسلم فقيه**؛ إذ يُطلَب من كل مسلم التفقه في الدين على قدر حاجته، حتى لا يأتي أعمالَه، وهو جاهل بأحكامها، قوانين وأخلاقا، فلا تنفعه في عالمه الغيبي، فضلا عن عالمه المرئي؛ وعلى هذا، فليس المطلوب هو تكوين فئة من المتخصصين في الجزئيات الظنية والاجتهادية المتفرعة من الأمرية

(16) معلوم أن الأحكام المستنبطة أحكام ظنية (أو اجتهادية).

(17) مثل فرضية الصلاة والزكاة وغيرها من أركان الإسلام وحرمة القتل والزنا وأكل الربا وشرب الخمر ونحوها من الكبائر، ومثل الأحكام القطعية في الزواج والطلاق والميراث والحدود والقصاص وما شابه ذلك.

الإلهية بِقدر ما هو تعميم الثقافة الدينية الأساسية على جميع أفراد المجتمع المسلم كما تُعمَّم أيُّ معرفة قانونية أو اجتماعية لا يُعذر جاهلها، حتى يكون هؤلاء الأفراد كلُّهم متفقهين في دينهم **تفقها حيا** ـ أي جامعا بين طرفي الأمرية الإلهية: «القوانين» و«الأخلاق»؛ وإذ ذاك، لا يمتاز المتخصص منهم عن غيره إلا من حيث التوسع الصناعي في هذه المعرفة، هذا التوسع الذي لا يؤهله للاستفراد بمهام تدبير شؤونهم، فضلا عن طلب الولاية العامة عليهم، إلا أن يكون قد فَقِه أحكام التدبير بما لم يَفقهها غيره من أمثاله، لا فقه صناعة وتفنُّن فحسب، وإنما أيضا **فقه فطرة وضرورة**؛ فيجوز له، عندها، أن يتولى هذه المسؤولية التدبيرية، لا على أساس أنه فقيه من دون غيره، وإنما على أساس أنه فقيه التدبير التسلطي دون سواه، مَثَله في ذلك مَثَل العالم بقوانين الاقتصاد والمتمرس بأموره، إذ يكون أوْلى من غيره بأن يتولى مقاليد التدبير الاقتصادي في بلده.

• **أن كل مسلم فقيهُ دينه**؛ ذلك أنه يجب على كل مسلم أن يَخدُم دينه في المجال الذي يعمل فيه أو حيثما أفضت به أسباب الحياة، لأن في هذه الخدمة إكمالا لتعبّده وإتماما لتقرُّبه؛ والحال أن الإمكانات القانونية والأخلاقية لهذه الخدمة ليست أوفر، ولا طرُقها أظهر، ولا أُجورها أكثر، في النظر في النصوص الدينية منها في الاشتغال بأي ميدان آخر من ميادين المعرفة أو الممارسة متى تحقّق المشتغل به بنية الإخلاص لدينه[18]؛ وقد تُؤهّله درايتُه الواسعة بمجال عمله لأن يتجاوز رتبة الإرشاد الذي يقوم به الفقيه المختص في الدراسات المتعلقة بالنصوص الدينية إلى رتبة مضاهاته في استنباط الأحكام الخاصة بالوقائع التي تَحصل في هذا المجال؛ بل يجوز أن يكون أقدر على الإصابة في اجتهاده وتوسيع أفق دينه، متى وضعنا في الاعتبار واسعَ معرفته بمجاله، وظاهرَ جهل الفقيه المختص به؛ وليس هذا فقط، بل إن تحقُّقه الكامل بالأخلاق

(18) لا ينفع الاحتجاج بالحديث الشريف: «من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدين»، لأن العمل الديني يدخل فيه كل عمل، كائنا ما كان، مادام العامل متَّبعا حكم الله فيه.

الواجبة في عمله قد يرتقي به إلى درجة لا يصلها الفقيه الصناعي الذي قد يتسلط على هذه الأخلاق من خارج، تشبُّها بصاحبها الذي يكابدها من الداخل، وتطلُّعا لاحتكار الإفتاء والاقتداء بشأنها؛ ولا يقال إن العدالة تفيد هذا الفقيه في التقدم على غيره، لأنا نقول بأن نسبتها إليه تتعلق بظاهر تصرفاته، لا بباطنها؛ وحتى لو فرضنا أنه يتحقق بها روحيا، فلا يكون ذلك من جهة تمكُّنه في الفقه الصناعي الآلي، وإنما **من جهة فقهه الفطري الحي**، فتبقى الحاجة إلى إثبات تقدُّمه على غيره في هذا الفقه الحيّ.

• **أن كل مسلم فقيه نفسه**؛ فمعلوم أن الدين فطرة، والفطرة عبارة عن «الذاكرة الروحية الغيبية التي خُلق بها الإنسان أوَّل ما خُلق»؛ ومعلوم أيضا أنه لا دين حق غير «إسلام الوجه لله وحده»، فيلزم أن يكون الإسلام دينَ الفطرة بحق، أي أن يكون هو «ذاكرة **التوحيد** الكاملة التي خُلق بها الإنسان أوَّل ما خُلق»؛ ولما كان الإنسان مفطورا على أخلاقِ التوحيد ومعانيه التي يجمعها الإسلام، وجب على المسلم أن يسعى إلى أَخْذ فقهه الحي من هذه الفطرة نفسها، وإلا فلا أقل من أن يتخذ فطرته مِحَكا يختبر به ما يُفتيه به غيره أو يلقنه إياه من استنباطات؛ فإن اطمأن إليه، عمل به، وإن لم يطمئن إليه، تَرَكَه[19]؛ وعلى هذا، فإن المسلم لا يحتاج إلى «صناعة الفقه» بقدر ما يحتاج إلى «تزكية النفس»، ذلك أن التزكية تُزيل عن الروح طبقات النفس، فيشرق فيها نور الفطرة؛ ولما كان هذا النور المبثوث في الروح موصولا بنور الآمر الأعلى، بل كان قبسا مأخوذا منه، أحدث في قلب المسلم فُهُوماً حيَّة لدينه، وجعله يُدرك في داخله من أسرار الأمرية الإلهية ما لا يدركه الفقيه بعديد آلاته ولا يَتوصَّل إليه بدقيق تفريعاته، إلا أن يكون قد اتخذ هذه الآلات الاستنباطية وجاء بهذه التفريعات الإفتائية على سبيل توسيع النظر بعد أن أُشبعت مداركه بمعاني هذه

(19) مصداقا للحديث الشريف: عن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا وابصة، استفت قلبك، واستفت نفسك ثلاث مرات، البِرُّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»، أخرجه الإمام أحمد والدارمي بإسناد حسن.

الفطرة الأصلية؛ فقد قضى الآمر سبحانه أن تكون الأمرية التي أنزلها إلى الإنسان، **وَحْيا**، مخلوقةً في صورة الفطرة التي فطره عليها، **حسّا**[20].

2.1.3. نسيان المعنى اللغوي للفظ «الفقه»؛ إن الفقه بمعنى «الالتزام الظاهري بالدين» تحريف للفظ عن موضعه؛ فقد ورد فعل: «فقه» في كتاب الله مسندا إلى القلب إسناد فعل: «عَقل» إليه كما في الآيات الكريمة: «لهم قلوب لا يفقهون بها»[21] و«طبع على قلوبهم، فهم لا يفقهون»[22] و«جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا»[23]؛ فيكون «الفقه» في معناه الأصلي دالا ـ خلافا لمعناه الاصطلاحي ـ على مضمون داخلي، وهو أن الفقه «**علم**» أو «**فهم**» **بالقلب**، فيكون المراد بالفقيه، في الأصل، هو الفقيه الذي يتوسل بالقلب في فهمه أو قل هو «**فقيه القلب**»[24]، مع العلم بأن القلب هو اللطيفة الروحية التي تَصدُر عنها أفعال الإدراك لدى الإنسان، والتي لا تُعرَف في حقيقتها الذاتية، وإنما **تُعرف في تجلياتها الخارجية**؛ والفهم بواسطة القلب يفيد الأمور التالية:

ـ أن المعنى القلبي ليس أمرا ظاهرا تدركه الجوارح، وإنما أمرا خفيا يُحتاج إلى الغوص عليه.

ـ أنه يتعلق بكل شيء يمكن العلم به من الداخل، حكما عقديا كان أو حكما عمليا، قولا كان أو غير قول[25].

ـ أنه يقتضي التلبس بالعمل، ظاهرا وباطنا، فلا يتحقق بالفقه إلا من يعمل بعلمه، قلبا وقالبا.

---

(20) قال مالك: «ليس الفقه بكثرة الرواية، وإنما الفقه نور يضعه الله في القلب».

(21) الآية 179، سورة **الأعراف**.

(22) الآية 78، سورة **التوبة**.

(23) الآية 57، سورة **الكهف**.

(24) يُشعر بهذا المعنى حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم: «فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»؛ انظر أيضا أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ص. 251.

(25) سَمَّى أبو حنيفة كتابه في العقائد بـ«**الفقه الأكبر**»، فضلا عما نقل عنه من أنه قال: «الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها».

ـ أنه معرفة بالأمر الإلهي بتوسُّط المعرفة بالآمر الأعلى، وهي معرفة أخفى، كأن حقيقة الأظهر لا تُدرك إلا بإدراك الأخفى.

ـ أنه يورّث لمن يتعاطاه الحياء من الآمر الأعلى لحصول العلم به، أوصافا وأفعالا، على قدر طاقته.

وهذه الخصائص تثبت، بما لا مزيد عليه، أن الفقه، في أصله، ليست معرفة نفسية مُقنَّنة شأنَ الفقه الصناعي، وإنما معرفة روحية حية؛ والأعمال التي يأتيها المسلم تنشأ أولا من هذه المعرفة القلبية، ثم تتلبس بها أعضاؤه الخارجية، بحيث تكون أعمال القلوب هي الأصل في أعمال الجوارح(26)؛ فيلزم أن قوانين الأعمال الظاهرة تتبع أصول الأخلاق الباطنة وتتفرّع عليها.

2. 1. 4. تفاوت الالتزام بالأحكام والالتزام بالأخلاق؛ إن الالتزام الظاهر للفقيه الصناعي بقوانين الأحكام لا يترتب عليه بالضرورة التزامه الباطن بالأخلاق المقارِنة لها؛ وتوضيح ذلك على الوجه الآتي:

• أن هذا الفقيه قرَّر أن يقصر نظره على قوانين الدين في ظاهرها، وأن لا يشتغل بغيرها؛ والحال أن هذا القرار أشبه بالفرار منه بالخيار، ذلك أنه رضي من الأمرية الإلهية بالاشتغال بما يَسهُل إحصاؤه وضبطه ولو كان من فروض الكفاية، وتَرَكَ الاشتغال بما يصعب تحديده وتقنينه ولو كان من فروض العين؛ فلو طُلب منه، على سبيل المثال، وضعُ تعريف لـ«الإخلاص» أو بيان طرق تحصيله أو استخراج فوائده، لتوقف دونه.

• أن التحقق بالأخلاق الظاهرة يكفيه للتصدي لمهمات الاستنباط والإفتاء والاجتهاد، بل يكفيه مجرد الترسُّم بها؛ فقد لا يَضُرّ عملَه التقني في شيء أن لا يكون متحققا بها في نفس الأمر، فضلا عن أن يكون متحققا بالأخلاق الباطنة التي هي شرط في قبول هذه الأخلاق الخارجية ونفعها.

(26) يقول العز بن عبد السلام في **مختصر رعاية المحاسبي**: «اعلمْ أن القلوب أول محل التكاليف وأن أعمال الأبدان موقوفة على أعمال القلوب، وأن الأعمال إنما يقع ابتداؤها من القلوب، ثم يظهر على الجوارح»، **مقاصد الرعاية**، ص. 33.

• أن أسباب مخالطة الفقيه لـ «أبناء الدنيا» وتَقرُّبه لـ «ذوي السلطة» أقوى من أسباب اعتزاله لهاتين الفئتين المتساندتين[27]، وذلك بحكم الحاجة التي تَجدانها في توظيف اختصاصه الديني للأغراض الدنيوية والسياسية، إن تقريرا لمصلحة مادية أو تدعيما لنظام متسلط، فضلا عن الرغبة التي قد يُبيِّتها هو نفسه في تولي الوظائف الإدارية التي تَدِرّ عليه المال والجاه؛ ولا شك أن الاتصال بأفراد هاتين الفئتين يحمله على الاهتمام بالصور الخارجية لتصرفاته أكثر من اهتمامه بالروح الداخلية لأعماله، استجلابا لرضاهم ونيل المنزلة في قلوبهم، حتى يقع في شبهة الرياء والنفاق.

• أنه يبني فقهه كُلَّه على مسلَّمة، وهي أن «العالم المرئي مزرعة للعالم الغيبي»، فيجد نفسه متعاطيا للأسباب المرئية التي تُقرُّها الأحكام الدينية أكثر من تعاطيه للمعاني الغيبية التي تنطوي عليها؛ فلئن صح في الظاهر أن الصلاح في العالم المرئي واسطة تُوصّل إلى الفلاح في العالم الغيبي، فلا يصح بالضرورة ـ كما يتوهم هذا الفقيه ـ أن العالم المرئي واسطة إلى العالم الغيبي **بإطلاق**، ذلك أن الصلاح في العالم المرئي لا يكون إلا بقيام الدين؛ وإذا كان الأمر كذلك، أصبحت الحقائق الغيبية هي الواسطة إلى وجود المصالح المرئية وليس العكس، فيتعين الاهتمام بأخلاق القلب قبل الاهتمام بأخلاق القالَب؛ ولا يَبعُد أن يقوَى نور البصيرة، فيرى الإنسان هذه الحقائق الروحية في تلك المصالح المادية، بل قد يرى الحقائق قبل أن يرى المصالح كما يقع لمن يشاهد معاني الحق في مباني الخَلق، بل يشاهد المعاني قبل أن يشهد المباني.

بناء على الاعتراضات التي أوردناها على «الاختصاص بالقوانين الحُكمية» وعلى «الالتزام بالأخلاق الظاهرية» اللذين يتصف بهما الفقيه الصناعي، يتضح أن الفقيه الصناعي، على سعة علمه وثبوت عدالته، يقع في نسيانين ثقيلين،

(27) عن أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا؛ قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؛ قال: اتباع السلطان؛ فإذا فعلوا ذلك، فاحذروهم على دينكم»؛ الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص. 85.

أحدهما، أنه ينسى الأخلاق المقارنة للقوانين بسبب تعلُّقه بالاختصاص؛ **والثاني** أنه ينسى الأخلاق الباطنة بسبب جموده على الظاهر؛ وإذا تقرَّر هذا، ظهر أن الفقيه لا يستحق نزول الرتبة التي يوجبها التحقق بهذه الأخلاق، أي رتبة «المتزكي»؛ بل، أدهى من ذلك، إن استحقاقه للرتبة الفقهية التي ينزلها يظل استحقاقا منقوصا، حيث إنه ينسى ما لا ينبغي نسيانه في فتاويه وأقضيته ولو أنه لا يُشترط في صناعته ولا في عدالته، وهو ــ كما ذكرنا ــ أنه **لا قانون بلا خُلُق، ولا خُلقَ ظاهر بلا خُلق باطن**.

2.2. إشكال استحقاق الفقيه الصناعي النيابة عن الإمام؛ تلزَم من دخول هذا النسيان المزدوج على الفقيه الصناعي نتيجة بالغة الأهمية، وهي:

❖ أن الفقيه الصناعي لا يستحق أن يكون **نائبا حقيقيا** عن الواحد من أئمة آل البيت الأطهار، حتى ولو رَوَى حديثَهم وسنَّتهم وعرف أحكامهم، وفرضنا أنه أقيم حجةً على الناس، وأُذن له في الحكم بينهم، وفُوّض له ولاية بعض أمورهم(28).

وبيان ذلك كما يأتي:

1.2.2. الإذن ــ أو التفويض ــ للفقيه بالحكم بين الناس لا يلزَم منه

(28) يرى الإمام الخميني أن ولاية الفقيه هي نفس الولاية التي أعطاها الله إلى الرسول الكريم والأئمة الأطهار، بحيث تكون جميع مسؤولياتهم وصلاحياتهم مسندة إلى الفقيه الولي، سواء بسواء، بل يجعل حكومة الفقيه مقدمة على أحكام العبادة؛ وقد عُرف هذا التوجه في ولاية الفقيه باسم «**ولاية الفقيه المطلقة**»؛ انظر النصوص المعتمدة في القول بهذه الولاية: نص **التوقيع** المنسوب للإمام المهدي؛ **ومكاتبة** إسحاق بن يعقوب؛ **ومقبولة** عمر بن حنظلة؛ وقد جاء في **مقبولة** عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال: «ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله»؛ وفي نقد هذه الولاية يذهب محمد مهدي شمس الدين إلى أن الأئمة كشفوا عن الولاية فيما يعود إلى الفتوى والقضاء وحفظ الشريعة، ولكن هذا الكشف لا يعطي الفقيه ما للمعصوم من سلطات مطلقة، انظر فرح موسى: **الدين والدولة والأمة** عند الإمام محمد مهدي شمس الدين 425-426، وأيضا 428.

الحصول على رتبة النيابة؛ لقد بان، بما لا يدع مجالا للشك، أن نظرية ولاية الفقيه تُسنِد الولاية إلى الفقيه الصناعي على وجه التحديد كما بان أن هذا الفقيه يقع في نسيانين ينكرهما أهل العمل التزكوي: «نسيان الأخلاق» و«نسيان الباطن»؛ والحال أنه لا يليق بمقام النيابة عن الإمام المحتجب أن يكون نازلُه واقعا في هذين النسيانين، حتى لو سلَّمنا بما تدعيه هذه النظرية بأنه حصل على الإذن منهم في تقلُّد هذا الشأن أو ذاك من شؤون المسلمين؛ إذ يجوز أن يُكلَّف بهذه المهمة كما يُكلَّف الصانع بإنجاز عملٍ يدخل في صنعته؛ وكما لا يُعقل أن يقوم الصانع مقام الإمام المغيَّب في هذا العمل المصنوع، فكذلك لا يُقبل أن يكون المكلّف بولاية من الولايات قائما مقام هذا الإمام الحجة فيها.

وهكذا، يظهر أنه لا حاجة في نفي النيابة عن الفقيه الصناعي أن يُحتجَّ بعدم استيفائه لشرائط الإمامة كما تقرّرت في الإمامة الإلهية التي تَمتَّع بها أئمة آل البيت، وهي «العصمة» و«التعيين بالنص» و«السلالة العلوية الحسينية»؛ كما أنه لا حاجة في ذلك إلى إنكار عقيدة «الانتظار» التي تُحرّم الدخول في أي نشاط تدبيري في زمن غيبة الإمام المهدي، طلبا لإثبات الولاية للفقيه على أساس مبادئ غير نيابية تضاهي المبادئ التي توجبها للأئمة الأطهار(29).

2.2.2. النيابة عن الإمام المهدي تقتضي النهوض بواجب التزكية؛

واضح أن الفقيه الصناعي المأخوذ بجزئيات علمه التخصصي ليس بوسعه أن يتزكى ولو أن **التزكية فرضُ عين**، نظرا لأن ذلك يشترط، لا مجرد **العلم** بأخلاق الباطن التي تتأسس عليها الأحكام، وإنما **تحصيلها الفعلي** عن طريق التغلغل في العمل التزكوي؛ وهذا الفقيه لا يرى ضرورة هذا التحصيل في صحة أعماله، ولا، بالأحرى، في صحة أعمال مقلِّديه ومستفتيه؛ بل، أكثر من ذلك، فهذا الفقيه لا يعتبر في فتاويه واستنباطاته حقيقة تعلُّق القوانين بالأخلاق، ولا حقيقة تعلُّقِ الظاهر بالباطن، فيجيء تفقُّهه تفقها نفسيا منقوصا، بحيث لا يمكن الترقي منه إلى رتبة التزكية.

(29) كما ذهب إلى ذلك المولى أحمد النراقي في كتابه: **عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام**.

ولئن جاز هذا في حق الفقيه الصناعي، فإنه لا يجوز في حق **الفقيه الحي** لثبوت الفرق بينهما؛ فقد ظهر أن الفقيه الحي ورِث الفقه، علما وعملا، عن رجال حفظوه في نفوسهم وسلوكهم، اقتداء حيّا برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وذلك قبل أن يتصرّف فيه التدوين بالتقسيم والتخصيص والتجميد، فيفْصِل العلم عن العمل، موسّعا دائرة العلم بما أغرقه في التفريعات الشكلية والتقديرات الوهمية؛ كما ظهر أن هذا الفقيه لم يقع في النسيانين المذكورين: فلم يَفصِل المقتضيات القانونية للأحكام عن مقتضياتها الأخلاقية، ولا فَصَل أخلاق الظاهر عن أخلاق الباطن؛ فيلزم أنه أقرب من سواه إلى استحقاق النيابة عن الإمام المهدي، إلا أن هذا الاستحقاق هذا لا يثبت له عمليا، إلا إذا اقتحم عقبة العمل التزكوي، متعاطيا ترقية نفسه؛ وعلى هذا، فإن النيابة عن هذا الإمام لا تتيسر لطالبها لوجود علمه بأحكام الفقه، وإنما لوجود **عمله** بهذه الأحكام، لا على مقتضاها القانوني مجردا، وإنما على مقتضاها الأمري كاملا، أي **قوانين وأخلاقا**.

2.2.3. النيابة عن الإمام المهدي توجب التحقق بِخُلق «الخشية»؛

معروف أن الخشية خُلُق داخلي يقوم في شعور القلب بالانزعاج والانكسار من قوة استحضاره لجلال الله وهيبته؛ ومعروف أيضا أن أئمة آل البيت بلغوا غاية الخشية من الله لإفرادهم الله بها وبلوغهم غاية العلم به تعالى، فلا يجوز أن ينوب عنهم إلا من خشي الله حق الخشية، وهي لا تحصل إلا لمن عرف الله حق المعرفة؛ والأصل أنه لا يستحق النيابة عن الأئمة الأطهار إلا من أخذ عنهم أعمالهم القلبية وأخلاقهم الروحية؛ ومعروف أيضا أن الخشية هي أوَّل خُلق قلبي ينبغي أن يتصف بها الفقهاء، حتى إنهم يختصون به، بل كاد أن ينحصر فيهم(30)؛ لذا، تكون الخشية، في الأصل، هي ثمرة التفقه الصحيح، بل هي

(30) تدبر الآية الكريمة: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ، وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (الآية 28، سورة **فاطر**).

التفقه نفسه؛ ورب قائل يقول: «إن الخشية تقترن بعموم العلم، لا بخصوص الفقه»، والجواب عن هذا القول كالآتي:

ـ أن الاستعمالات الأولى لكلمتي «العلم» و«الفقه» تجعلهما اسمين مترادفين، فيكون العلم بالشيء فقها كما يكون فقه الشيء علما به.

ـ أن استعمال لفظة «العلم» مطلقا في **الكتاب والسنة** يفيد معنى «الإدراك بالقلب»، أي الإدراك بواسطة لطيفة روحية، لا بواسطة جارحة حسية؛ كما يفيد معنى «الغوص على الحقيقة الخفية للأشياء» كأن الشيء الخفي لا تُدركه إلا الوسيلة الخفية؛ وقد تقدم أن هذين المعنيين موجودان في لفظة «الفقه».

ـ أن الغالب على استعمال «العلم» مقرونا بـ«الخشية» في المصدرين الدينيين الأساسيين أن يدل على «العلم بالله»[31]، والمراد به أن يفقه المؤمن عن الله أوامره المبثوثة في الكتاب والسنة، وكذا أن يفقه عنه آياته المبثوثة في الأنفس والآفاق، شاهدا في هذه الأوامر العملية والآيات الكونية جلال أوصافه وعظمة أفعاله؛ وبهذا، يكون «العلم بالله» هو «الفقه عن الله».

وإذا صح أن الفقه يورّث الخشية، صح معه أيضا أن الفقه المقصود ليس مطلقا الفقه الصناعي، لأن مَثَله في ذلك مَثل أي صناعة أخرى من حيث إمكان أن تُطلب به المنافع الدنيوية والمادية، لاسيما أن حاجة أهل السلطة للفقهاء الصناعيين شديدة، علما بأن زمام أمور العالم المرئي بأيديهم؛ والظاهر أن الإلحاح في طلب المرئيات المادية يورّث، على العكس من ذلك، قسوة القلب وجفاءه، فيجوز أن يوجد بين هؤلاء الفقهاء من قست قلوبهم لشديد حرصهم على المصالح المادية؛ فلا يبقى إلا الفقه الحي مصدراً للخشية، فيكون أهله أَوْلى مِن سواهم بالنيابة عن الإمام من آل البيت، لأنهم أزكى قلبا وأبلغ علما.

---

(31) ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أعلمكم بالله أشدكم له خشية»؛ وقال ابن مسعود: «كفى بخشية الله علما وبالاغترار به جهلا»؛ وقال مجاهد والشعبي: «إنما العالم من يخشى الله»؛ وقال مسروق: «كفى بالمرء علما أن يخشى الله»؛ وقال الربيع بن أنس: «من لم يخش الله، فليس بعالم».

4.2.2. النيابة عن الإمام المهدي توجب استحقاق وراثة النبوة؛ لقد زكّى الحديثُ النبوي العلماء، ووصفهم بكونهم «ورثة الأنبياء»[32]؛ وتقدم أن «العلم» و«الفقه» مترادفان، فيتعين أن المراد بالعالِم هو الفقيه؛ ورب معترض يقول: «إن وراثة النبوة هي لعموم العلماء، وليست لخصوص الفقهاء»، والجواب عن هذا الاعتراض كما يأتي:

- أن الحديث السابق ذكر العلم في سياق المقابلة بينه وبين الدينار والدرهم، أي أن «العلم» يقابل «المال»، وواضح أن المال شاهدُ التعلق بالعالم المرئي؛ فيكون المقصود بـ«العلم» ضد هذا التعلق المادي، أي «العلم المعنوي»؛ أما الفقه، فيجوز أن يكون «فقهَ مادّيات» متى كان فقها صناعيا غلب القانون فيه على الخُلُق وغلب الخُلق الظاهرُ فيه على الخُلق الباطن؛ إذ الراجح أن هذه الغلبة المزدوجة تفتح الطريق للمطامع الدنيوية والمكاسب المادية؛ ويجوز كذلك أن يكون «فقه معنويات» متى كان فقها حيّا يتفرّع فيه القانون من الخُلُق والظاهر من الباطن؛ ومن هنا، يصير مفهوم «الفقه» دالا على ما يدل عليه مفهوم «العلم» في السياق المذكور.

- جاء في رواية لهذا الحديث «أن الأنبياء إنما أَورَثوا أحاديث من أحاديثهم»[33]؛ فيُظن أن رواة الحديث وعلماء الحديث، لما كانوا يعلمون

---

(32) عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «من سلك طريقا يلتمس فيه علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع. وإن العالم ليستغفرُ له مَنْ فى السموات ومن فى الأرض حتى الحيتانُ فى الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب. إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورِّثوا دينارًا ولا درهمًا، إنّما ورَّثوا العلم، فمن أخذَه أخذ بحظٍّ وافر». رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم.

(33) رواية أبي البختري لحديث العلماء: عن أبي عبد الله قال: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم؛ فمن أخذ بشيء منها، فقد أخذ حظا وافرا؛ فانظروا علمكم عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»، محمد بن يعقوب الكليني: **أصول الكافي**، الجزء الأول، ص. 39، انظر الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ص. 112-120.

القوانين التي تضمَّنتها الأحاديث ويحفظونها، فقد استحقوا وِراثة الأنبياء؛ لكن هذا الظن لا يصح، لأن العلم المجرَّد بالقوانين لا يكفي في ذلك، بل لا بد أن تتلبَّس بها جوارحهم، ذلك أن علم النبي بالقانون هو عين عمله به؛ وحتى هذا العمل الظاهر، على ضرورته وفائدته، لا يكفي في استحقاق هذه الوراثة، بل ينبغي أن يتحققوا بهذه القوانين في جوانحهم، متحلِّين بالأخلاق الداخلية المقترنة بها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون المراد بـ«علماء الحديث» هنا أولئك الفقهاء الذين قامت بهم أخلاق الأحكام، أي «ذوو الفقه الحي».

• ذهب بعض المفسّرين، بناء على سياق الآية التي نصت على خشية العلماء، إلى أن ورثة الأنبياء هم علماء الكونيات كالفلك والماء والنبات والجبال والطيور والأنعام والإنسان بحسب هذا السياق؛ لكن هذا الرأي مردود متى كان يقف عند ظاهر هذه الكونيات، ويغفل المعاني الخفية التي تصلها بعالم الغيبيات؛ لقد أخطأ من كان يظن أن التعمق في معرفة القوانين الكونية يؤدي بالضرورة إلى خشية الله؛ فكم من عالم كوني أبدع في علمه لم يزده علمه إلا طغيانا! والصواب أن التعمق في العلوم الكونية لا يثمر هذه الخشية إلا إذا ازدوج **بالتفقه الروحي**، بحيث يفقه العالِم عن الله آياته الكونية أو صار علمه هو نفسه تفقها روحيا، متقربا به إلى الله تقرُّبَه بالعبادة المقررة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن علماء الكونيات الذين يخشون الله إنما هم «أولو الفقه الحي».

وعلى الجملة، فإن العالِم الذي يستحق وراثة النبوة ليس هو عالم الحديث من حيث هو كذلك، وإنما من حيث كونه يتحقق بمقاصد الأحكام ويتخلق بها باطنه؛ ولا هو عالم الكون من حيث هو كذلك، وإنما من حيث كونه يفقه عن الله آياته الكونية ويتقرب بعلمه إليه؛ ولما كان «التخلق الداخلي بالأحكام» و«التقرب القلبي بالعلم» هما، في الحقيقة، من مقتضيات التفقه، فقد صار العالم المستحق لوراثة الأنبياء هو عالم الحديث أو عالم الكون الذي قام بنفسه الفقه الروحي، بحيث يكون العالِم الوارث هو، في نهاية المطاف، **الفقيه الحي**؛ وبيِّن أن هذا الفقيه هو وحده الذي يصلح للنيابة عن الإمام من آل البيت،

إذ لا يرُدّ الأمر الإلهي إلى القانون وحده، وإنما يجعل الخُلُق أسَاسه؛ ولا يقصُر الخُلق على خدمته، وإنما يجعل الحكم خادمَه.

وبهذا، نكون قد أقمنا الدليل على دعوانا التي تقول بأن الفقيه الصناعي لا يصلح أن ينوب عن أئمة آل البيت حتى ولو نُقِل لنا أنهم أوكلوا إليه القيام ببعض المهام الدينية، لأنهم لم يوكلوها إليه على اعتبار أنه متفنن في الفقه الصناعي أو النفسي، وإنما **على اعتبار أنه متحقق بالفقه الحي أو الروحي**؛ ويترتب على ثبوت هذه الدعوى بطلان القول بولاية الفقيه الصناعي بالنسبة للقائلين بهذه النيابة، لكن يبقى أن ننظر **هل تترتب عليه كذلك صحة القول بولاية الفقيه الحي**.

3. ولاية الفقيه الحي

الملاحظ أن القائلين بولاية الفقيه أنزلوا الولاية العامة، أي السلطة الخاصة بتدبير الشأن العام، مَنزلة في غاية العلو، حتى جعلوا لها رتبة فوق العبادة؛ فهذا الإمام الخميني يرى أنها ولاية إلهية مخوَّلة من الله وموجبة للطاعة، وأنها تنهض بجميع المسؤوليات والصلاحيات التي كانت منوطة بالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما أنها تتقدم على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وتتصرف في الأحكام والقوانين والمعاملات والاتفاقات متى رأت أنها تخالف المصالح العامة[34].

3 . 1. نقد تَفوُّق الولاية العامة؛ نورد، على هذا الاعتقاد بتفوق رتبة الولاية العامة، الاعتراضات الآتية:

• الغالب في الاحتجاج للولاية العامة الادعاء بأن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يأت لتبليغ الأحكام وبيانها للناس فقط، بل أتى، بالأساس لتطبيقها عليهم، فكانت له هذه الولاية في إطلاقها، تكليفا من الله كما كانت للأئمة الأطهار من بعده، تعيينا من رسول الله؛ ولا مجال لتطبيق هذه الأحكام

(34) الرسالة التي وجهها الإمام الخميني إلى خامنئي سنة 1988، وكان، حينها، يشغل منصب رئيس للجمهورية.

في غيبة الإمام إلا بنهوض العالِم بهذه الولاية، وما هذا العالِم إلا الفقيه! وبهذا، يظهر أن الحاجة إلى تنفيذ الأحكام الدينية هي التي توجب إسناد الولاية العامة للفقيه، بحيث تكون شرطا فيه؛ وعندنا أن هذه الشرطية باطلة؛ وإيضاح بطلانها كما يأتي:

■ فقد يوجد تنفيذ الأحكام من غير أن يتولى الفقيه أمره، فضلا عن تولّي الأمر كله؛ ذلك أن تطبيق الأحكام لا يلزم فيه ما يلزم في بيانها من رواية للأحاديث ودراية بالأحكام، إذ يكفي أن توضع آليات وتقنيات تدبيرية محددة قائمة على المعرفة بالواقع، وأن تُكلَّف هيئة من المتمرّسين على هذه الآليات بإجرائها على الأحكام المبيَّنة في المجالات التي تدخل في اختصاصهم؛ والثابت أن نصيب هؤلاء من المعرفة بالواقع والتمرسِ بتقنيات التطبيق أكبر من نصيب الفقيه الصناعي، فيكون غيرُ الفقيه الصناعي أوْلى من الفقيه الصناعي بتولية مهمة تنفيذ الأحكام الدينية؛ وحينئذ، لا عجب أن تكون النصوص الدينية الأساسية قد أجملت في التعرض لكيفيات هذا التنفيذ، ولم تُفرده قط بأحكام تدبيرية تضاهي في تفصيلها وتدقيقها أحكام العبادات، تاركة لعموم المكلفين أمر تحديدها وتغييرها بحسب متطلبات أزمانهم ومستجدات مصالحهم؛ وهكذا، لا يكون سكوت النصوص الدينية بهذا الشأن أبدا إهمالا من الشارع لمصالحهم أو نسيانا لأوضاعهم، وإنما، على العكس من ذلك، اهتماما بقدراتهم وإمكاناتهم، وتذكيرا بأن ما أغنى فيه العقل عن الوحي، وُكل إلى العقل.

■ إن رتبة التنفيذ أدنى من رتبة البيان؛ ليس يخفى أن تبليغ أحكام الدين أشرف من بيانها بِحُكْم شرف الرسالة، وأن البيانَ، بدوره، أشرف من التنفيذ بِحُكْم شرف المعرفة؛ أضف إلى هذا أن التنفيذ عبارة عن ظاهرٍ من الدرجة الثانية، ذلك أن البيان يتقدمه، وهو ظاهر مِثله، بموجب إظهاره لأسرار الأحكام، بينما التنفيذ ظاهر من فوقه، بموجب إظهاره لآثار هذه الأسرار؛ وفضلُ الظاهر على ظاهر الظاهر كفضل الباطن على الظاهر؛ ثم إن التنفيذ هو، كذلك، وسيلة من الدرجة الثانية، إذ الوسيلة التي يُتوصَّل بها إلى التحقق بالأحكام هي العمل بالقلب أو الروح، وهذا العمل، بدوره، يتوسل بالتنفيذ

ـ وهو عمل خارجي ـ لكي تظهر آثاره على الجوارح؛ وفضلُ الوسيلة على وسيلة الوسيلة كفضل المقصد على الوسيلة؛ وبهذا، تكون ولاية التدبير الخاصة بالحكام أدنى رتبة من ولاية التعليم الخاصة بالعلماء[35]؛ فإذا أصرَّ الفقيه الصناعي على حيازة الولاية العامة لنفسه، فلا يكون قد أصرَّ على شيء يسمو بالضرورة بمنزلته، بل، على العكس، ربما يَحط منها، لأن منزلته الحقيقية التي له بموجب خصوصيته، هي الإبانة والإفهام، لا التدبير والتنفيذ.

■ إن الولاية أدنى رتبة من العبادة؛ إن القول بأن الولاية العامة هي من الأحكام الأولية التي تتقدم أحكام العبادات قول مردود على صاحبه للاعتبارات التالية:

أحدها، أن الأصل في الولاية هو أنه لا ولاية لأحد على أحد، ولا يصار إلى هذه الولاية إلا بدليل؛ في حين أن الأصل في العبادة هي أن الإنسان مخلوق للعبادة، ولا تسقط هذه العبادة إلا بدليل؛ وحتى إذا سقطت، فلا تسقط كلها، بحيث يبقى الإنسان متعبدا لله، جزءا أو كلا، طوعا أو كرها؛ وواضح أن ما كان أصلا خير مما كان بدليل.

والثاني، أن الولاية تدبير، والتدبير ليس تعبّدا ابتداء، ولكنه قد يصير تعبدا متى تَمَّ استيفاء شرطين على الأقل، وهما: «أداء جميع العبادات التي نص عليها الشارع»، و«إفراد الله بالقصد في النهوض بالولاية»، بحيث يقوم بها الولي قيامه بالعبادة الشرعية؛ وبيِّن أن ما كان في ابتدائه تعبدا خيرٌ مما كان تعبدا بواسطة.

والثالث، أن الولاية، بالأصالة، شأن عمومي غير خصوصي، في حين أن العبادة تتخذ المظهرين معا: العموم والخصوص؛ فهي عامة من جهة تنظيمها الخارجي، متجليا بامتياز في العبادات الجماعية، وهي خاصة من جهة مكابدتها من الداخل، نية وإخلاصا وحضورا وخشوعا، فضلا عن كون العبادة الواحدة قد تؤتَى مع الجماعة أو تؤتى على انفراد؛ وظاهر أن ما كان يجمع بين الوصفين: العموم والخصوص خيرٌ مما كان يتصف بالعموم وحده.

---

(35) يُروى أن الإمام الصادق قال: «الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك».

■ إن الولاية أدنى رتبة من الإمامة؛ إن الإمامة، بحسب الشيعة، ولاية إلهية، إذ الإمام مُنصَّب بالنص الذي تمتد صلاحيته ويستمر أثره في الذرية النبوية، بدءا بعلي ـ كرم الله وجهه ـ وانتهاء بالإمام الثاني عشر ـ عليه السلام ـ لكن يتبيّن أن الإمامة في آل البيت ليست ولاية خاصة فحسب، بل هي أكبر وأسمى من الولاية؛ ولا نحتاج في إثبات ذلك إلى أن نقرّر أن الإمام ـ كما يُعتقد ـ معيَّن ومعصوم ومُلهَم ـ أي يختص بمزايا لا يشاركه فيها غيره ـ وإنما يكفي أن نبيّن كيف أنه يمتاز عن سواه في الصفات نفسها التي يشترك فيها معه، بحيث لا يدرك رتبتَه أحد في كمال التزامه بالقوانين وكمال تحقُّقه بأخلاقها، إذ لا يضاهيه أحد في انبناء أعماله على الفطرة الروحية، لا على النسبة النفسية؛ وإذا تأملنا هذا الكمال القانوني والخُلُقي، ألفينا أن الإمام أكبر من أن يكون مدبّرا للشأن العام كما يدبره غير الإمام، إذ كماله ينصّبه، لا حاكما يقضي بين الناس كما يقضي القاضي، ولا يسود عليهم كما يسود السلطان، وإنما قدوةً مقتبسة أوصافها وأفعالها ـ ظاهرةً كانت أو باطنة ـ من نور النبوة المحمدية، لا يعدل الاقتداءَ به أي اقتداء؛ وإذا كان مقام الإمام بهذا الوصف النوراني الأسنى، فأين منه مقام الولاية التدبيرية التي هي خوض في غمار العالم المرئي ولو كان من أجل إصلاحها؛ وعندئذ، لا نعجب أن لا يُكتَب لأئمة آل البيت أن يتولوا التدبير التسلطي للأمة، وأن يُحال بينهم وبينه بشتى الأسباب كأن يد القدرة الإلهية شاءت أن تعصمهم من شبهاته، حتى قضوا، مقتولين أو مسمومين أو مُختفين؛ وما لاقوا هذا المصير الذي يُذكِّر بمصير غيرِ ما نبي إلا لأنهم لم يُخلَقوا لهذا التدبير الأدني، بل خُلقوا، أصلا، للتدبير التعبدي الأعلى، وهي أن تبقى سِيرُهم المُثلى مصابيحَ تُجلِي أنوارُها الظلمة عن القلوب، وتصل الأرواح بعلّام الغيوب.

لقد ظهر أن الولاية العامة، باعتبارها السلطة التي تتولى إقامة الأحكام الإلهية، لا تبلغ درجة بيان هذه الأحكام، وأنها رتبة تدبيرية تسلُّطية لا تقارَن بمقام الإمامة التي هي رتبة اقتدائية تعبّدية بلغت نهاية السمو؛ لكن يبقى أن الولاية العامة، على تدنِّي رتبتها، مقارنةً بالإمامة الشريفة، أكبر من أن تكون من

نصيب الفقيه الصناعي، لأن هذا ـ كما سبق ـ أبعد عن الجمع بين القوانين والأخلاق والجمعِ بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن؛ بيد أنه ينبغي أن لا نتسرَّع، فنستنتج من هذه الحقيقة ـ وهى عُلوّ رتبة الولاية العامة على رتبة الفقه الصناعي ـ أن هذه الولاية ينبغي أن ينهض بها غير الفقيه؛ ذلك أن إقامة الأحكام، ولو أنها لا تشترط من أسباب المعرفة الدينية والحكمة النبوية ما يشترطه البيان ـ وربما تكفي فيها المعرفة بجزئيات الواقع وآليات التطبيق ـ تحتاج، بالأساس، إلى الوفاء بالشرطين المذكورين اللذين افتقدهما الفقيه الصناعي، أي «وصْل القانون بالخُلق» و«وصل الظاهر بالباطن».

إذا تقرر هذا، تعيَّن أن نصرف القول إلى **الفقيه الحي**، فنوضّح كيف أنه أحقُّ بالولاية العامة من الفقيه الصناعي.

2.3. استحقاق الفقيه الحي للولاية العامة؛ إذا كان الفقيه الصناعي يُغرِق في الاختصاص القانوني، ويَنظر في الأقوال، ويركِّز على الجماعة، ويَجمد على الظاهر، فإن الفقيه الحي، على عكسه، يتعلق بالمشترك الخلُقي والروحي، وينظر في الأعمال، ويركِّز على الفرد، وينطلق من الروح؛ كل هذه الأوصاف تجعله يرى في تحقُّق الإنسان بالأخلاق، باطنا وظاهرا، الأساسَ الذي ينبغي أن تنبي عليه الأحكام في ظاهرها، بل المحكَّ الذي ينبغي أن تُختَبَر به صحة أدائها، بل تجعله يرى أن العمل بهذه الأحكام الظاهرة يتوقف على مدى توصيله إلى المقاصد الأخلاقية والروحية التي شُرّعت لها، وأن كيفيات هذا العمل ينبغي أن تتغير وتتكيَّف بحسب قدرتها على بلوغ هذه المقاصد.

وهكذا، لو سلَّمنا بأن يكون الفقيه هو الذي ينهض بالولاية العامة، نيابةً عن الإمام، فظاهر أن أحقَّ الفقيهين: الصناعي والحي، بما هو الفقيه الحي لظهور تعلُّقه الروحي بالنموذج الإمامي الأمثل، وكذا لثبوتِ اجتهادِه في التشبّه بأوصافه الزكية، والأخذ بمسلكه في إقامة الأحكام على الأخلاق؛ وحتى أولئك الذين يقولون بولاية الفقيه الصناعي، فإنهم يبنون قولهم على مسلَّمة مضمرة، وهي «أن الفقيه الصناعي متحقق بالأخلاق الباطنة والظاهرة تَحقُّق الفقيه الحي»؛ وقد بيّنا كيف أن هذا التحقق الخُلُقي لا يصح إلا في الحالة التي يزدوج فيها الفقيه،

حاملا في نفسه فقها روحيا، بالإضافة إلى صناعته كما هو شأن أئمة المذاهب الفقهية؛ ثم إن الفقيه الحي لا يسعى إلى أخذ فقهه عن طريق الاهتداء بالنموذج الإمامي فحسب، بل أيضا يَرث الممارسة الفقهية التي شهدت بداية محنة الأئمة من آل البيت، والتي هيمنت على السلوك العام طيلة قرن ونصف، في حين أن الفقيه الصناعي يرث الممارسة الفقهية التي لم تشهد إلا نهاية هذه المحنة الشديدة، والتي امتدت هيمنتها إلى اليوم من خلال تكريس الوجود الفقهي المذهبي.

بعد أن ثبت أن الفقيه الحي أحقُّ بالولاية العامة من الفقيه الصناعي، وجاز أن نتكلم عن «ولاية الفقيه الحي» بدلا من «ولاية الفقيه الصناعي»، فلنبين الآن كيف أنها لا تتوجه عليها التهمة التدبيرية الكبرى التي تعرَّضت لها ولاية الفقيه الصناعي.

لقد حصرتْ ولايةُ الفقيه الصناعي الولاية العامةَ في فئة من الأفراد مخصوصين هم «أهل الفقه التقني»، فكان أن اتُّهمت بتأسيس دولة كهنونية ـ أو قل، باصطلاحنا، «فَقَهوتية»[36] ـ متسلِّطة في عصر تنويري حداثي، معاكِسة لمجرى التاريخ الذي خرج من ظلمات الكهنوت وظُلامات التسيّد؛ أما ولاية الفقيه الحي، فلا يمكن أن تُوجَّه إليها هذه التهمة البغيضة، نظرا لأنها لا تحصر الولاية العامة في فئة محدّدة من فئات المجتمع؛ فقد مضى أن الفقه الحي هو الفقه الفطري والضروري الذي يُحصِّله كل مسلم لكي يعيش حياته المرئية على مقتضى دينه، بحيث لا يُعذر بترك هذا التحصيل؛ كما مضى أن كل مسلم مُطالَب، بموجب عقيدته، بأن يتفقَّه في دينه بما يجعله فقيهَ نفسه وفقيه دينه، هذا التفقه الذي يوجب أن تَنتشر المعرفة التعبّدية في فئات الأمة كلها، حتى يتشكل القدر المشترك من هذه المعرفة الذي يُتيح الانتماء إلى الأمة المسلمة؛ ولا يمكن أن يُقارَن هذا الانتشار بأي انتشار لمعرفة أخرى، علمية كانت أو غير علمية، نظرا لأن هذه المعرفة الأخرى تكون بمثابة إضافة خارجية تُساهم في توسيع

(36) نشتق هذا المصطلح على وزن «فعلوت»، قياسا على «كهنوت».

الأفق المعرفي للأفراد، بينما انتشار المعرفة التعبّدية يجب أن يكون عبارة عن انبساط لنظام حياة تختاره الأمة بنفسها، تمييزا لهويتها ورسالتها، فينزلُ منها منزلة القاعدة الثقافية الأساسية التي تبنى عليها كل معرفة أخرى، مأصولة كانت أو منقولة، والتي تُشبِعها تأثيرا وتوجيها.

3.3. ولاية المجتمع المتفقِّه على نفسه؛ إذا كانت ولاية الفقيه الصناعي تقضي بتفقيه أفراد معيّنين، فإن ولاية الفقيه الحي تقضي بتفقيه أفراد الأمة ـ أو المجتمع ـ كلهم؛ وهذا يعني أن الولاية الأولى تقوم على مبدإ تفقيه الفرد فقها صناعيا، في حين أن الولاية الثانية تقوم على مبدإ تفقيه الأمة ـ أو المجتمع ـ **فقها روحيا**؛ ومن هنا، يتبيّن أن حقيقة ولاية الفقيه الحي هي أنها «**ولاية الأمة المتفقِّهة على نفسها**» أو «**ولاية المجتمع المتفقِّه على نفسه**»[37]؛ وعليه، فليس في ولاية الفقيه الحي مجال لتكوين «هيئة من رجال الدين» تستبد بالولاية العامة دون باقي هيئات المجتمع، ولا فيها مجال للتسلط المؤسسي؛ فقد اتضح أن المجتمع يشارك بتمام أفراده في عملية التفقه الروحي، فلا يبقى الامتياز لأية جهة معيّنة في تحصيله، بحيث يستطيع المجتمع المتفقِّه أن يتولى أمره بنفسه؛ فيحقُّ له أن يختار، على أساس مبدإ الشورى العامة ووفق معايير محددة قائمة على العدل والحق، أي واحد من أبنائه ليقوم بإدارة الشأن العام[38].

وبهذا الصدد، يجمل بنا أن نُنبِّه على خاصية أساسية لهذا المجتمع المتفقِّه،

---

(37) يبدو أن نظريتنا في «ولاية الفقيه الحي» تسلك مسلكا وسطا يرتفع فيه التعارض بين نظرية «ولاية الفقيه» ونظرية «ولاية الأمة على نفسها» عند محمد مهدي شمس الدين؛ فإذا تفقه أفراد المجتمع كلهم تفقها حيّا، وتولىّ أحدهم، كان بمنزلة الفقيه الولي، إلا أنه فقيه حي، لا فقيه صناعي؛ وعلى هذا، فإن الأهلية للولاية لا توجب التخصص في أقوال الفقه، وإنما التخلق بأحكامها ومقاصدها الضرورية، ولا توجب استقلال فئة خاصة من الأمة المسلمة بها، وإنما اشتراك جميع المسلمين فيها.

(38) تلتقي نظريتنا في «ولاية المجتمع المتفقه» في ظاهر بعض جوانبها مع نظرية مهدي شمس الدين في «ولاية الأمة على نفسها»، لكن الفرق الجوهري بينهما هو أن نظريتنا تنطلق من مبادئ أخلاقية ومعانٍ روحية خالصة، في حين تستند نظرية «ولاية الأمة على نفسها» إلى منظور سياسي تسلطي بالدرجة الأولى.

وهي أن قراراته وتدابيره لا تكتسب شرعيتها من فتاوى أو أدلة هيئة **متسلِّطة** من الفقهاء المحترفين، ولا من الحرص على **ظاهر** الالتزام بمبادئ التشريع العامة، والأخذِ من **خارج** بشروط الفقه، وإنما تَكتَسِب هذه الشرعيةَ من داخل المجتمع نفسه، حيث تكون قلوب أفراده قد أُشبعت بالممارسة التعبّدية أيما إشباع، حتى أصبحت تسري في مختلف مؤسساته «**روح تعبّدية**» ينبثق عنها، بصورة تلقائية، ما يحتاجه من القوانين التنظيمية والإجراءات التدبيرية؛ وبهذا، تُقيم ولايةُ الفقيه الحي، مكان الشرعية الخارجية ــ أو قل البرانية ــ التي تتطلع إليها «ولاية الفقيه الصناعي»، **شرعيةً داخلية** ــ أو قل **شرعية جوَّانية** ــ إذ يكون كل ما يصدر عن المجتمع موصولا بسبب أو آخر بالروح الأصلية التي فُهِمت بها النصوص الدينية أوَّل ما فُهمت، بل قد يكون أبناؤه في غير حاجة إلى استفراغ الجهد وإهدار الوقت في بيان هذه الصلة المطلوبة ــ كما حصل ولا يزال يحصل في صناعة الفقه ــ ذلك لأنهم يكونون قد **استبطنوا** أدلة الفقه الحي وطُرقه **واستضمروا** مقاصده وأسراره، فأظهرتها تصرفاتهم ومعاملاتهم، بل أضحى فقههم هو عين فطرتهم وسيرتهم، بحيث يأتي كلُّ ما يَصدُرون فيه عن فطرتهم وسيرتهم موافقا، بصورة طبيعية، لمقتضيات التفقه المطلوب، حتى كأنهم **يُبدعون** من أنفسهم الشرعية التي يتكلَّف الفقيه الصناعي طلبها في النصوص الأساسية؛ وهكذا، فإذا وضعوا قانونا أو اتخذوا قرارا أو أنشئوا مؤسسة أو نقَّحوا تنظيما أو غيَّروا حُكما أو علّقوا عَملا، كل ذلك تغدو شرعيته مستمدَّة من داخله، لا من خارجه، لأن أساسها شرعية الفطرة الروحية التي فُطِر عليها الإنسان.

بعد هذا الذي ذكرناه، نمضي إلى دفع اعتراض محتمل على «ولاية الفقيه الحي» ــ أو «ولاية المجتمع المتفقِّه على نفسه» ــ أشبه بالاعتراض الذي ورد على ولاية الفقيه الصناعي، وصيغته كالتالي:

- لا نُسلّم بأن يكون أفراد المجتمع كلهم فقهاء؛ لِمَ لا يجوز أن تكون هناك فئة عريضة منهم فقط هي التي يكون أعضاؤها فقهاء! وإذا كان الأمر كذاك، أضحى مآل ولاية الفقيه الحي شبيها بمآل ولاية الفقيه الصناعي، إذ، هي الأخرى، تَعرِض لها الآفتان: «الفَقَهوتية» و«التسلطية»!

نرُد على هذا الاعتراض كما يلي:

■ إن الواجب على كل فرد في المجتمع المسلم هو أن يتفقه في دينه على مقتضاه الروحي بالقدر الذي يُفرِّغ ذمته في أداء مختلف أعماله، عبادية كانت أو تعاملية، وإلا لَما استحق النسبة الدينية التي يدعيها؛ ولما كانت هذه الأعمال تختلف باختلاف أوضاع هؤلاء الأفراد واختلاف المهام التي أنيطت بهم، كانت أقدار هذا التفقه الحي، هي الأخرى، تتفاوت فيما بينها، فيكون بعضهم أفقه من بعض؛ لكن يبقى أن كل واحد منهم يستحق عنوان «الفقيه» لثبوت وفائه بحاجته من التفقه الحي.

■ ليس التفقه المطلوب هنا التفقه الذي يَلْزم فيه التمكُّن من التقنية الظاهرية للأحكام، وإنما هو التفقه الذي يَلزَم فيه **التحقق بالخُلُقية الباطنية للأحكام**؛ وهذه الخُلقية الداخلية هي إلى الفطرة الثابتة القائمة على الصبغة الروحية أقرب منها إلى الصنعة المتبدلة القائمة على النسبة النفسية كما هي صناعة الفقه[39]، فيكون أيسر على الفرد استيعابها واكتسابها متى جدّد صلته بهذه الفطرة التي غطَّتها، بفعل الزمان، طبقات النسيان، وتَذكَّر وجودها في نفسه منذ أوّل خلقه ولو أن هذا التجديد قد يضطره إلى مكابدة معيَّنة، كشفا لغطاء النفس؛ والعامة ليست أقل امتلاكا لهذه الفطرة من الخاصة، بل، على العكس من ذلك، قد تكون أقدر منها على تجديد الصلة بهذه الفطرة، وما ذاك إلا لأن أسباب نسيانها عند الخاصة أقوى منها عند العامة، بدءا بتحصيل المعرفة الوضعية، وانتهاء بإهمال الحاجة إلى الأخلاق.

■ إن ثقافة الأخلاق التي ينبني عليها الفقه الحي تقبل التعميم والانتشار بما لا تقبله ثقافة القوانين التي ينبني عليها الفقه الصناعي؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

○ أن ثقافة القوانين فرض كفاية، بحيث إذا حصَّلتها فئة من المجتمع أغنت

---

(39) تدبر الآية الكريمة: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ» (الآية 30، سورة **الروم**).

عن تحصيل الفئات الأخرى لها، بينما ثقافة الأخلاق ـ وهي التي تدعو إلى تصحيح الأعمال وتقويم السلوك بالرجوع إلى باطن الإنسان ـ فرض عين، بحيث لا يُغني تحصيل أحد لها عن تحصيل غيره، إذ في إهمال هذا الفرض فساد الإنسان وخراب المجتمع.

○ أن ثقافة القوانين تقتضي التفرُّغ والتخصُّص، فلا يسع أفراد المجتمع أن يتعاطوا لها عن بكرة أبيهم، وإلا تعطّلت كثير من الأعمال التي يجب الانصراف لها والاختصاصُ فيها لشدة حاجة الناس إليها؛ في حين أن ثقافة الأخلاق تقتضي التعايش والتشبُّه، إذ لا يمكن التسليم بوجود الأخلاق في المجتمع إلا إذا تجسَّدت معانيها في الأفعال والتصرفات لمختلف الفئات التي يعايش بعضها بعضا؛ وبيّن أن هذا التجسد الحي يجعلها ماثلة باستمرار للعيان وقابلة للتأثير على أوسع نطاق، إذ يشهدها غير أصحابها، فيتأثرون بها من حيث يشعرون أو لا يشعرون، فضلا عن أولئك الذي يتنادون للتشبه العمد بأصحابها لسمُوّ سيرتهم.

○ أن الاشتراك يقع في القيم الأخلاقية أكثر مما يقع في القرارات القانونية، وذلك لأن القوانين تنزل من الأخلاق منزلة الوسائل من المقاصد؛ وعليه، فقد يختلف الفقيهان في الحكمين اللذين استنبطاهما بصدد واقعة مخصوصة، لكنهما يتفقان على المعنى الأخلاقي الذي يبتغيان تحقيقه من وراء تطبيق هذين الحكمين المختلفين كما إذا أفتى أحدهما، في واقعة آذى فيها شخصٌ جارَه، بالتحريم، داعيا القاضي للحكم عليه بالسجن؛ وأفتى الآخر بالكراهة، داعيا القاضي للحكم عليه بالغرامة، في حين تكون القيمة الأخلاقية التي أرادا تحقيقها واحدة، وهي: «حفظ حرمة الجوار».

وإذا تقرَّر أن التفقه الحي مفروض على كل مسلم من حيث نسبتُه العقدية، وأنه يعتمد الأخلاق الداخلية للأحكام التي تجعله متصلا بالفطرة الإنسانية، وأنه يحمل أسباب تعميمه وانتشاره بين مختلف طبقات المجتمع، ظهر أن التفقه الحي لا يمكن أن تستقل به طبقة مجتمعية دون سواها، مهما عظم حجمها وقدرُها، متحوّلة إلى مؤسسة «فَقَهوتية»، وباسطة سلطانها على المجتمع بأتَمِّه، إلا أن

يكون المجتمع قد اختارها بذاته، بآلية أو أخرى، وولَّاها أمره، ملزما نفسه بطاعتها؛ وغني عن البيان أن هذه الطبقة لا يمكن أن تكون هيئة مستقلة على صورة «تكتُّل» أو «تحزُّب» أو «تنظيم»، وإنما تكون عبارة عن مجموعة الأفراد الذين وقع عليهم الاختيار، لا باعتبار ادعائهم العلم بقوانين الفقه، وإنما **باعتبار عملهم بأخلاقه** التي لا بد أن تتبدى في كل تصرفاتهم، بحيث صاروا أحق بالثقة من غيرهم؛ بيد أن هناك حقيقتين تتعلقان بهذا المجتمع الخاص لا بد من الوقوف عندهما:

أولاهما، أن «المجتمع المتفقِّه (تفقها حيّا)» ليس كأي مجتمع، بل هو **مجتمع متقدم دينيا** ـ كما يكون المجتمع متقدما اقتصاديا ـ في مقابل «المجتمع غير المتفقّه» الذي هو مجتمع متخلّف دينيا؛ فكم من المجتمعات المتقدمة اقتصاديا متخلفة دينيا! فكما يجوز ترتيب المجتمعات بحسب وضعها المادي، بحيث يكون بعضها أرقى اقتصاديا من بعض، فكذلك يجوز ترتيبها بحسب وضعها التعبّدي، بحيث يكون بعضها أرقى دينيا من بعض؛ ويتجلّى هذا التقدم ـ أو الرقي ـ الديني في تَمَتُّع الأفراد بخُلقية عالية تجعل مجتمعهم يأتي في مقدمة المجتمعات، تحقُّقا بمكارم الأخلاق، كما يتجلى التقدم ـ أو الرقي ـ القانوني في تَمتُّع أفراد المجتمع بحقوق شافية وحريات وافية لا يتمتع بها غيرهم في مجتمعات أخرى؛ وليس في القول بهذا التقدم الديني أيُّ مثالية غالية تنأى بنا عن الواقع المعيش للمجتمعات، ذلك أن التفاضل الخُلُقي بينها حقيقة لا ينكر وجودها إلا مكابر، بل نجد هذا التفاضل حتى بين المجتمعات ذات الدين الواحد، فبعضها أفقه وأخلَق من بعض؛ والانتقال بها إلى مزيد التفقه والتخلُّق لا يتطلب من القدرات والمقدَّرات ما يتطلبه الانتقال بها إلى مزيد التنمية الاقتصادية والترقية الاجتماعية والمأسسة السياسية، بل إن هذه التنمية أو الترقية المكلِّفة نفسَها يمكن تحقيقها بأيسر الطرق وأخفّ الجهود لو يتقدمها تحصيل التفقه الحي المناسب والتخلق الروحي المواكب؛ وهكذا، فإن انخفاض كُلفة التفقه والتخلق، ومسيسَ الحاجة إلى الارتقاء بمستواه، بل أسبقيةَ هذه الحاجة الروحية على غيرها، كل ذلك يدعو إلى المبادرة إلى وضع البرامج التفقيهية

والسياسات التخليقية الكفيلة بجعل المجتمع يسير على طريق **الرقي الديني** كما توضع له الخطط الاقتصادية والسياسات المالية لكي يسير على طريق الرقي المادي.

والحقيقة الثانية، أن المجتمع المتفقِّه (تفقها حيا) قد يأوي غير المسلمين، وهم على قسمين: «متدينون» و«غير متدينين»؛ والمتدينون هم أيضا على نوعين: «موحِّدون» و«غير موحدين»؛ وغير المتدينين هم كذلك على نوعين: «منكرون» و«غير منكرين»؛ وقد أدى هذا التنوع في الاختيارات العقدية إلى أن يسود الظن بأن التعايش بين أفراد المجتمع يوجب إلغاء كل الاعتبارات الدينية في التعاملات العامة التي تجري بينهم؛ وهذا الظن باطل، وبيان بطلانه **أن إلغاء الدين هو ذاته دين، وأن الدين الذي يُلغي الدين ليس بأقدر على توفير التعايش من الدين الذي يَعتبر الدين، لأنه دينٌ مثله**؛ ولذلك، فإن المجتمعات التي قرّرت أن تُلغي الاعتبارات الدينية التاريخية اختارت أن تتدين بدين غير دين الاعتبارات الروحية؛ والدليل على ذلك «مأساة منع الحجاب» و«مأساة الاستهزاء برسول الإسلام» في هذه المجتمعات المتقدمة اقتصاديا؛ والحق أن المجتمع الذي يختار أن يأخذ بالاعتبارات الدينية التاريخية كالمجتمع المتفقِّه يكون أفضل لتعايش مختلف الجماعات العقدية من المجتمع الذي يختار أن يصرف هذه الاعتبارات كالمجتمع غير المتفقه؛ وتوضيح ذلك كالآتي:

- أن المجتمع المتفقِّه يضع التعايش العقدي على مستوى أعلى من المستوى الذي يضعه فيه المجتمع غير المتفقّه ـ أو، إن شئت قلت، المجتمع العلماني؛ إذ لا يكتفي في تحقيقه بالترتيبات المادية والإجراءات الصورية كما يفعل هذا المجتمع الثاني، بل يزاوج بينها وبين التوجيهات الروحية والمبادرات المعنوية؛ بل يذهب إلى أبعد من هذا، فيُنزل العنصر المادي على قاعدة العنصر الروحي، طمعا في الارتقاء بالمجتمع في مدارج الكمال الإنساني؛ وواضح أن تأسيس البناء المادي على أصل روحي يدفع عنه التداعي، بل التهدُّم، بما لا يندفع به عن البناء الذي لا أساس روحي له.

- أن المجتمع المتفقِّه يقيم علاقات التعايش على المصالح الأخلاقية، في

حين يجعلها المجتمع غير المتفقّه قائمة على المصالح القانونية؛ والقانون، على انضباطه، أضعف من الأخلاق، على عدم انضباطها، نظرا لأن القانون لا يضبط إلا الظاهر، بينما الأخلاق تضبط الباطن الذي هو أساس الظاهر؛ ثم لأن القدر من الإنسانية الذي يدركه الفرد بواسطة الأخلاق الحية لا يدركه بواسطة القانون الجامد؛ إذ مهما بلغ من الإحاطة في حيثياته، يبقى ناقصا لا يوفي بحاجات الفرد في تجدُّد مطالب سلوكه التي لا يوفي بها إلا تحصيله على ملكة أخلاقية قادرة على الإبداع.

■ أن المجتمع المتفقِّه يعامل المتدينين الموحدين على أساس أنهم يشاركون المسلمين في صفتهم الدينية، ذلك أن الإسلام هو، أصلا، «إسلام الوجه لله»؛ وثابت أن كل الموحدين، منذ سيدنا آدم عليه السلام، أسلموا وجههم إلى الله؛ أما ما يختصون به من أحكام باعتبار شرائعهم المختلفة، فتحته من القيم الخُلُقية والمعاني الروحية ما يوجد نظيره وزيادة عند المسلمين تحت أحكام أخرى تخصهم، بموجب خاتمية شريعتهم؛ ويكفي الاشتراك في هذه القيم الخُلُقية والمعاني الروحية لتحقيق تعايش أقوى ـ كما في المجتمع المتفقه ـ من التعايش الخالي من هذه القيم والمعاني.

■ أن المجتمع المتفقِّه يجعل «فئة المتدينين غير الموحدين» و«فئة غير المتدينين » اللتين تعيشان في كنفه تقران بمجموعتين من القيم الخُلُقية: أولاهما، **المجموعة القيمية العامة**، وهي جملة القيم الإنسانية التي تنزل منزلة المشترك الأخلاقي الذي تُسلِّم به كل المجتمعات وتأخذه من الفطرة التي خُلِق عليها الإنسان؛ ولا يجحد هذه القيم إلا من يجحد أن البشر أمة واحدة لها كرامة التفضيل على خَلْق كثير؛ والثانية، **المجموعة القيمية الخاصة**، وهي جملة القيم الإسلامية الناتجة عن التراكم الأخلاقي الذي حقَّقه المجتمع المتفقِّه عبر مختلف أطواره، منطلقا فيه من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحليل الطيبات وتحريم الخبائث، ورفعِ الآصار والأغلال[40]؛ وقد لا توجد لبعض

(40) تدبر الآية الكريمة: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي =

هذه القيم الإسلامية نظائر في الرصيد الأخلاقي العالمي مع أن لها فائدة كونية لا غبار عليها، وما ذاك إلا لأن أهل الزمن الحديث نَسُوها عن ضيق في الأفق ونقص في العمق، أو جحدوها استكبارا عن الحق واغترارا بإنجازات الخَلْق؛ ولا ينكر هذه القيم إلا من ينكر نسبته إلى هذا المجتمع الفاضل، وينكر ثقيل دَينه وواسع فضله عليه، حضنا وأمنا وعيشا كريما؛ ويكفي الإقرار بهاتين المجموعتين من القيم الخُلُقية لجلب تعايش أزكى من التعايش الذي يجلبه المجتمع غير المتفقه الذي لا يعترف إلا بمجموعة القيم الكونية المقرَّرة، ذلك لأن هذه المجموعة تكون أشد إلزاما وأبلغ تأثيرا لو تُسندها قيم خاصة في قوتها أو أقوى منها كما هي القيم الروحية الإسلامية.

يترتب على هذا أن المجتمع المتفقِّه، لَمَّا جعل أساس التعامل بين أفراده هو «مكارم الأخلاق»، لا «مزايا العقائد» منفصلة عن أصولها الأخلاقية، فقد أقام الأفضلية بينهم على «مبدإ التنافس الخُلُقي»؛ وصيغة هذا المبدإ هي:

- **إن لكل فرد من أفراد المجتمع المتفقِّه مصالح أخلاقية مؤسَّسة على القيم العالمية والإسلامية، بحيث يحق له أن يستزيد منها، متوسلا بأفضل الأعمال والتصرفات التي تجلب له ثقة مواطنيه.**

وبناء على هذا المبدإ، يكون أفقهُ الأفراد في هذا المجتمع مَن كانت مصالحه الأخلاقية أنفعَ لغيره، فضلا عن نفسه، وأصلحَ لآجله، فضلا عن عاجله؛ ومن كان بهذا الوصف، استحق أن يتولى المسؤوليات عنهم بعد أن يختاروه ويمنحوه ثقتهم، على أساس أنهم جميعا بلغوا من التخلق رتبة لا يختارون معها إلا أكثرَهم تحققا بالخُلُقية الخاصة بهم، أي أقدرَهم على إقامة قوانينهم على قيمهم، وإقامة مكشوف أخلاقهم على مخبوء معانيها.

وبهذا، تبطل دعوى أولئك الذي يقولون بأنه «لا تعايش إلا في مجتمع مجرد

= التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الآية 157، سورة **الأعراف**).

من عقيدة دينية عامة»، حتى لو فرضنا جدلا أن هذه الدعوى ليست، هي نفسها، عبارة عن عقيدة يراد لها أن تُعمَّم؛ إذ يجوز أن يكون للعقيدة الدينية الواحدة من آفاق التفقيه الحي وقدرات التخليق الفطري ما يجعلها تتسع لوجود الاختلاف العقدي وكذا لاستيعاب القيم الخُلُقية والمعاني الروحية التي تتأسس عليها العقائد الأخرى؛ ولا ينكر إلا مكابر أن عقيدة المجتمع المتفقِّه هي من هذا النوع العقدي الواسع؛ فقد بان، بما لا مزيد عليه، أنها تورّث القيم العالمية المقرَّرة كما أنها تورّث القيم المشتركة التي تنطوي عليها شرائع التوحيد، مضيفة إليها، بحكم خاتميتها، قيما خاصة ليست موجودة فيها؛ وليس هذا فقط، بل إن عقيدة هذا المجتمع المتفقه الخاص تتميّز بآليات أخلاقية قادرة على توليد ما لانهاية له من الأوصاف الخُلقية، حتى إنها تَنمُّ عن عقل أخلاقي غاية في الاتساع؛ فلنذكر منها، على سبيل المثال، «إدخال الترتيب على الخُلُق»؛ فهذه الآلية تجعل لكل خلق درجات متعددة، أقلُّها ثلاث كأن تجعل «الورع» رتبا أربع: «ورع الفقهاء»، ثم «ورع الصلحاء»، ثم «ورع المتقين» فـ«ورع الصديقين»[41]؛ وميزة هذه الآلية أنها تُمكّن من استيعاب الحقائق الأخلاقية التي توصَّلت إليها نظريات ومذاهب أخلاقية تبدو للوهلة الأولى متباينة، والتي ليست، في الواقع، إلا نتائج لمقاربات تناولت نفس المفاهيم والأحكام الأخلاقية، لكنها اختلفت فيما بينها باختلاف المراتب التي تضمّنتها هذه المفاهيم والأحكام.

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن مبدأ تفقيه السياسة ينبني على تصوُّرٍ صناعي للفقه وللفقيه موروث عن الطور التدويني والعصر الصفوي؛ وقد اتَّسَم هذا التصور بالعناية بالجانب القانوني من الفقه، وإهمال الجانب الأخلاقي من ناحتين، إحداهما، أنه لم يَبْنِ القانون على الأخلاق؛ والثانية، أنه لم يَبْنِ أخلاق الظاهر على أخلاق الباطن؛ فكان أن تَوسَّل الفقيه الولي في تدبيره بالوازع السلطاني بَدَل الوازع الروحاني، متخلّفا عن رتبة الإمام من آل لبيت، تزكية واقتداء؛ لذلك، تتعيّن إعادة النظر في مفهوم «الفقه»، بحيث تُجدَّد صلته **بمدلوله**

(41) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص. 33.

الحي الأول الذي يجعله آخذا بأسباب الفطرة الروحية ومشترَكا بين جميع أفراد الأمة وحاملا لهم على الاشتغال بتزكية نفوسهم؛ ويترتب على هذه الإعادة أن **طلب الفقه يغدو فرض عين**، بحيث ينبغي أن يتفقَّه المجتمع المسلم كلُّه تفقُّهاً حيا، وأن ما زاد من فروع الفقه على ما تَفْرُغ به الذمة، فهو أمر كمالي لا يُؤهِّل صاحبه للولاية على غيره؛ وعليه، فلا يمكن أن تنحصر الولاية العامَّة في فئة من المختصين في الفقه، وإنما تتسع لكل أفراد المجتمع المتفقِّه؛ إذ أن معيار الأهلية لهذه الولاية ليس هو الإحاطة بتفاصيل القوانين والأحكام، وإنما التحقق الداخلي بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية التي هي بمنزلة الأسرار من هذه القوانين والأحكام.

وبيِّن أن هذا التحقق الخُلقي يُخرِج من التدبير التعبدي النفسي إلى التدبير التعبدي الروحي؛ فإذا كان التدبير الأول الذي مارسه «التفقيهيون» تدبيرا تسلُّطيا ـ أو تَملُّكيا ـ يتوسل بوازع القوة الخارجية، فإن التدبير الثاني، على عكسه، تدبير تَحرُّري يتوسَّل بوازع القوة المعنوية الذي يكون للإنسان من داخله والذي يورّثه دوام الاشتغال بتزكية نفسه.

الفصل التاسع

دعوى الائتمانية وتوسيع الوجود الإنساني

لقد عرفتَ أن «دعوى الديانية» تُضادّ «دعوى العلمانية»؛ فإذا كانت العلمانية تقول بالفصل بين الدين والسياسة، قاصرة الوجود الإنساني على العالم المرئي المغيَّب[1]، فإن الديانية تقول بالوصل بينهما، مراعية امتداد الوجود الإنساني إلى العالم الغيبي؛ وعرَفت كذلك أن «الديانيين» ينقسمون قسمين كبيرين: ، أحدهما «القائلون بالتداخل بين الدين والسياسية»، وهم، بدورهم، فئتان اثنتان: «التسييسيون»، أي القائلون بدخول الدين في السياسة، و«التديينيون»، أي القائلون بدخول السياسة في الدين؛ والقسم الثاني: «القائلون بالتماثل بين الدين والسياسة»، وهم، بدورهم، فئتان اثنتان: «التحكيميون»، أي القائلون بتحكيم الدين، و«التفقيهيون»، أي القائلون بتفقيه السياسة؛ ولما كان الأصل في الدين هو «التعبد للحق» سبحانه، والأصلُ في السياسة هو «التسيّد على الخَلْق»، وكانت غاية الديانيين هي تدارك ما فات العلمانيين ـ وهو «إقامة التدبير التعبُّدي» ـ ولو أنهم لا يأخذون بالعمل التزكوي، فإن تحقيقهم لهذه الغاية اختلف باختلاف فئاتهم؛ فـ«التسييسيون»، ممثِّلين برجال الدولة، شابَ تعبّدَهم تمسُّكٌ صريح بالتسيد وإن كانوا يقرون بالسيادة الإلهية، فكان تدبيرهم أشبه بما أسميناه «التسيد المشتبه» منه بالتعبد الحقيقي؛ أما «التديينيون»، فقد دخلت على تدبيرهم

(1) سبق بيان المراد بـ«التغييب» في الفصل الثالث؛ للتذكير، نقول هو رفع العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي وإسناد كمالاته الغيبية إليه.

التعبدي شبهة اقتباس المفاهيم والآليات العلمانية، فجاء قَلِقا غير متمكن؛ وأما «التحكيميون»، فقد تعذَّر عليهم تطبيق «الحاكمية» ولو أنهم جرَّدوها من الشاهدية وردّوها إلى الآمرية، فبقي تدبيرهم التعبّدي، على اتصافه بالتمكّن لكونه لم يتأثر بالعلمانية، تدبيرا مجرّدا غير مجسَّد، في حين استطاع التفقيهيون أن يُنزِّلوا أحكام هذه الآمرية على الواقع ويقيموا نظام ولاية الفقيه، فاتصف تدبيرهم التعبّدي بالتمكّن والتجسّد معا.

لكن يبقى أن الديانيين، على اختلاف فئاتهم، لا يشترطون العمل التزكوي في إقامة أحكام الدين؛ وقد علمتَ أن العمل التزكوي هو الذي يقدر على أن يكشف، عن الروح وفطرتها، طبقات النفس التي غشَّتها؛ لذلك، ظلَّ التدبير التعبدي لهؤلاء جميعا تدبيرا نفسيا، لا تدبيرا روحيا؛ وما لم يَرْق الفاعل الديني إلى التدبير التعبدي الروحي لا يأمن من التقهقر إلى التدبير التسيُّدي، مضيّقا نطاق وجوده؛ فيتعيّن إذن طلب التدبير التعبّدي الروحي بالعكوف على العمل التزكوي، حتى يتسع نطاق الوجود الإنساني، علما بأن الإنسان بين خيارين تعبُّديين: إما أن يتعبد لله، فيتسع وجوده، وإما أن يتعبّد لغيره، فيضيق وجوده؛ وهو أيضا بين خيارين تدبيريين: إما أن يتخذ تدبيرا دينيا، متعبّدا للحق، أو يتخذ تدبيرا سياسيا، متسيّدا على الخَلْق(2).

1. مقتضيات الدعوى الائتمانية

وهكذا، لا يزال الفاعل الديني يتزكّى، حتى يزول عن روحه غشاء النفس، مستعيدا ذاكرته الأصلية؛ فكما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدَر الإنسان، جعل هذا القدَر يستقل عن قدر الكائنات كلها؛ وما هذا الحدث الفاصل إلا **العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها، إذ عَرض**

(2) بمقتضى «مبدإ اختيار المنهج التدبيري» المنصوص عليه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

عليها حمل الأمانة[3] ! فأبت هذه الكائنات، حَيّها وجامدها، حملها، إشفاقا منها، في حين اختار الإنسان حملها، غير مقدّر لثقلها ولا متصوّر لتبعاتها.

ومتى تأمَّلنا هذا الحدث العجيب المحفوظ في فطرتنا، تبيَّنا أنه يتكون من عنصرين أساسيين هما: «الاختيار الأول» و«تحمُّل الأمانة»، إذ أن هذا الاختيار ينزل منزلة الشرط الذي يتوقف عليه إمكان تَحمُّل الأمانة؛ وبناء على هذين العنصرين، يمكن أن نصوغ «**دعوى الائتمانية**» كما يلي:

- **إن تَمتُّع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يُرجع العمل التعبّدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي.**

واضح أن دعوى الائتمانية تختلف عن الدعويين السابقين: أي «دعوى العلمانية» و«دعوى الديانية» في كونها لا تفترض كما تفترضان تقابلا بين أصلين اثنين، وهما: «التعبُّد» و«التدبير»[4]، إذ تنقل دعوى العلمانية هذا التقابل إلى رتبة «التضادّ» أو «التباين»، وتنقله دعوى الديانية إلى رتبة «التداخل» أو «التماثل»، وإنما تقول بوجود أصل واحد لا ثاني له هو «الأمانة»، وهذه الأمانة قد نسميها «التدبير التعبدي» أو نسميها، اختصارا، «التعبد» أو «التدبير» أو، إن شئتَ قلت، إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها؛ فإن نظرنا إليها من جهة تعلُّقها بالعالم الغيبي سمَّيناها «تعبُّدا»؛ وإن نظرنا إليها من جهة تعلُّقها بالعالم المرئي سميناها «تدبيرا»؛ فكل هذه الأسماء إذن تُعدُّ، بحسب هذه الدعوى الثالثة، ألفاظا مترادفة، إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمَّل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه؛ فلِنأت الآن على الكلام في الشرط الذي ينبني عليه تَحمُّل الأمانة، وهو: «مبدأ الاختيار».

---

(3) لتتدبر الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا» (الآية 72، سورة **الأحزاب**).

(4) سوف نستعمل مصطلحي «التعبد» و«التدبير»، من الآن فصاعدا، في مقابل لفظي «الدين» و«السياسية»، دفعا للبس الذي دخل عليهما في استعمالات العلمانيين والديانيين لهما.

1.1. الأمانة وحرية الاختيار؛ لقد ذكرنا أن حرية الاختيار تُشكِّل شرطا مقدَّما في إمكان التحقق بتجربة تَحمُّل الأمانة؛ فلولا وجود هذه الحرية، لم يَملِك الإنسان أن يُؤتَمن على شيء، **فلا ائتمان بغير اختيار**؛ لئن جاز أن يكون الإنسان مختارا في تَحمُّل الأمانة، فلَأَن يجوز أن يكون مختارا في تدبير حياته على مقتضى هذه الأمانة أَوْلى، لأن القادر على الأصل قادر على الفرع.

وهكذا، فإن الأوامر الإلهية، وهي تحيط بجوانب حياة هذا المؤتَمَن كلِّها، تقتضي وجود قدرته على الاختيار في كل ما يتعلق بتدبير هذه الحياة؛ فلا أمر بغير قدرة، ولا قدرة بغير إرادة، ولا إرادة بغير اختيار؛ إذ الأصل في الإرادة أن تتعلَّق بواحد من الأفعال المتقابلة التي تكون في المقدور؛ فيكون الحق سبحانه قد ائتمَن الإنسان مختارا على النهوض بالتدبير التعبدي، وخيّره، في ذات الوقت، في أداء حقوقه، بدءا بالقبول بمبدإ هذا التدبير وانتهاء بتنفيذ أوامره؛ وعلى هذا، فكل عمل يأتيه الإنسان، مُمتثلا لأمر إلهي، يتأسس على أصل أول، وهو «الاختيار»، فضلا عن الأعمال المباحة أو المتروكة لخياره، على تقدير أنها لا تقع، هي نفسها، تحت أمر إلهي بالإباحة أو بالخيار؛ والحاصل أنه لا عمل يُؤمر به الإنسان بغير وجود مَظِنة الاختيار، ولا يصار إلى مظنة الإيجاب ــ أو الإلزام ــ إلا بدليل[5].

وقد حاول بعض مفكري المسلمين صوغ تعريفات للدين ــ أي للتدبير التعبدي ــ تُدخل فيه عنصر الاختيار كما هو تعريف ابن مسكويه، إذ يقول: «إن الدين وضع إلهي يسوق الناس **باختيارهم** إلى السعادة القصوى»[6] أو تعريف

(5) لتدبر الآيات الكريمة: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (الآية 256، سورة **البقرة**)؛ «وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ» (الآية 99، سورة **يونس**)؛ « قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (28، سورة **هود**)؛ «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ» (الآيتان 21-22، سورة **الغاشية**).

(6) ابن مسكويه: **تهذيب الأخلاق**، ص. 118.

التهانوي، ونصه: «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[7]. ومن هنا، يتبيّن خطأ بعض المحدَثين حين زعم بأن «عنصر الاختيار ليس أصلا في تحديد ماهية الديني»[8]، معتبرا إيراد «التهانوي» وآخرين لهذا العنصر في تعريفاتهم مشكلة لا عبرة بها، إذ أن الشريف الجرجاني، بحسب نظره، قد تجاوزَها، حيث إنه استبدل لفظ «القبول» مكان لفظ «الاختيار»[9].

وإذا اتضح أن حرية الاختيار مبدأ عام ينضبط به كل فعلِ تدبيرٍ تعبُّدي يأتيه الإنسان، قبولا وتنفيذا، تعيّن أن نقف عند معنيين أساسيين لازمين عنها، وهما: «الخيرية» و«المسؤولية».

2.1. الاختيار والخيرية؛ لقد اختص «الاختيار» بكونه يستلزم معنى «الخير» استلزاما يجد له سندا في الاستعمال اللغوي، إذ أن المصطلحين: «الاختيار» و«الخير» مشتقان من نفس المادة اللغوية، أي [خ/ي/ر]؛ وهكذا، فمقتضى «الاختيار» هو أن تُرجّح من الأطراف المتضادة المقدورة لك الطرف الذي يظهر لواسع عقلك أنه **خير لك** في عالمك المرئي وعالمك الغيبي[10]؛ فيتبيَّن أن الحكم بخيرية الطرف المختار لا يحصل بالتشهي أو بالتحكم، وإنما هو نتاج الاستدلال العقلي الموسَّع، بحيث يُحمَد هذا الاختيار لصاحبه؛ ولما كان فوق كل ذي عقل عاقل، جاز أن يظهر لعقل هذا ما لا يظهر لعقل ذاك من الخير، بحيث يختار أحدُهما ما لا يختاره الآخر مع اعتقاد كليهما أنه أصاب أفضل اختيار؛ بل لا يبعد أن يختار أحدُهما ما فيه ضرر من هذا الوَجه أو ذاك،

---

(7) التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، الجزء الأول، ص. 814 (مادة «الدين»).

(8) فهمي جدعان: **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص. 296.

(9) نص التعريف الذي أورده أبو الحسن الجرجاني هو كالتالي: «الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم»، انظر **التعريفات**، ص. 56.

(10) يقول الغزالي: «فإذا انبعثت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه **خير سميت الإرادة اختيارا مشتقا من الخير**، أي هو انبعاث إلى ما **ظهر للعقل أنه خير**»، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، ص. 2510.

معتقدا، على وجه القطع، أنه خير له؛ وهكذا، فإن الذي يفضِّل، بموجب عقله، أحد الأفعال المقدورة، فإنه يفعل ذلك على أساس أنه يتضمن، بالمقارنة لأضداده أو بدائله، أظهر **مصلحة** وأكبر **صلاح**؛ فإذن الأصل في الفعل المختار أن يكون **أصلح عمل**، وإلا فلا أقل من أن يكون **عملا صالحا** ينفع في العالمين: المرئي والغيبي؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار منزلة الفعل الأول الذي قام بالإنسان لكي يتوصّل به إلى إصلاح نفسه، ظاهرا وباطنا أو قل إلى **تخليق** نفسه، مشهدا ومغيبا؛ فهو يختار، بحكم كونه عاقلا، من الأعمال ما يمكّنه من تحصيل أفضل الأخلاق التي تصله بأكثر من عالم واحد؛ ومعلوم أنه ليس في الأعمال أقدر على تحصيل هذه الأخلاق المتعدية من العمل التزكوي؛ فيلزم أن أعقل العاقلين هو من يأخذ بأسباب هذا العمل الأصلح الذي لا ينفك يُنزّل عالمه الغيبي على عالمه المرئي.

وحينئذ، لا عجب أن يضع بعض المتقدمين تعريفات للدين تُبرز هذه الصفات الخاصة للاختيار؛ فهذا أبو البقاء يُعرِّف الدين بكونه «**وضعا إلهيا سائقا لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيا أو قالبيا**»[11]؛ فقد جاء هذا الحد للدين بربطين أساسيين؛ إذ ربط الاختيارَ **بالعقل الكامل**، جاعلا المتدينين يستحقون الثناء على اختيارهم كما ربطه **بالخير الشامل**، جاعلا المتدينين يُحصّلون صلاح ظاهرهم وباطنهم معا؛ وعلى هذا،، فإن الاختيارات المتعلِّقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين: إحداهما، **الجهة البشرية**؛ فالمؤمن يختار الامتثال للأوامر المنزلة، لأن عقله الموسَّع يقيم له الدليل القاطع على أن هذه الأوامر الشرعية أصلح لحياته المرئية من القوانين الوضعية، إذ ترتقي بأخلاقه بما لا ترتقي بها هذه القوانين؛ وأنها أيضا أنفع لحياته الغيبية التي يُسقطها واضعو هذه القوانين بالمرة من اعتبارهم، إذ أنها ترتقي بروحانيته بما لا يخطر على بال هؤلاء الواضعين؛ والثانية، **الجهة الإلهية**؛ إذ لا أحدَ أعلم بالأمور من جميع الجهات من الآمر الأعلى، بحيث لا يعلو على اختياره

(11) أبو البقاء: **الكليات**، ص. 443؛ يبدو أن مزايا هذا التعريف خفيت عن فهمي جدعان.

اختيار، حقا وعدلا؛ فيتبيّن أن أوامره سبحانه لا بد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استنفر البشرُ أعقلَ عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهيها، خيرا وصلاحا، فيما يُسطِّرون من قوانين من عندهم، لَما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

1.3. الاختيار والمسؤولية؛ فكما أن الاختيار يستلزم الخير الذي يُتوصَّل إليه بالعقل، فكذلك يستلزم تحصيل الشعور بالمسؤولية؛ ولا يخفى أن شعور المتدين بالمسؤولية هو أن يعلم أن اختياره تترتب عليه عواقب مخصوصة، مُبديا كامل استعداده لِتحمُّلها، حتى لو فُرِض أن بعض أسباب هذا الاختيار ليس في مكنته العلم بها، ولا بالأوْلى التأثير فيها، نظرا لأن هذه الأسباب أكثر وأخفى من أن يحيط بها عقل عاقل، فضلا عن أن يتصرف فيها؛ فحسبُه أن يُحصّل تمام الوعي بحاله، ويعلم أنه قادر على الاختيار، ويعتقد أن الفعل الذي اختاره خير من الفعل الذي لم يقع عليه اختياره؛ وليس في الاختيارات أكثر تغلغلا في المسؤولية من الاختيار في باب التدبير التعبدي، ذلك أن الأوامر التي أنزلها الحق سبحانه لا تُحمّل الإنسان ما لا يطيق[12]، بل تُكَلِّفه بما يستطيع حتى ولو أنه يجد في تنفيذه مشقة[13]، علما بأن هذه الاستطاعة تتضمن استيفاء شرائط مختلفة نحو «تمييز الحق من الباطل» و«تمييز المصلحة من المضرة» و«القدرة على الفعل»؛ والتكليف الذي يفترض وجود الاستطاعة يَجعل المكلَّف، حتما، **مسؤولا** عن اختياره؛ فقد يختار أن يفعل ما كُلِّف به أو يختار أن يتركه، بحيث يصير مستحقا للجزاء، ثوابا أو عقابا، إن في العالم المرئي أو في العالم الغيبي.

وليس هذا مجال الخوض في تفاصيل دعاوى الفِرَق الإسلامية بصدد المسؤولية، وحسبنا أن نذكُر الدعاوى الثلاث الأساسية: «دعوى المسؤولية

---

(12) لتتدبر الآية الكريمة: «لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (الآية 286، سورة **البقرة**).

(13) لكون الأمر الإلهي يخالف دواعي الهوى.

المطلقة» التي قال بها المعتزلة، إذ تَنسب إلى الإنسان خلق أفعاله الإرادية؛ وأيضا «دعوى عدم المسؤولية» التي قال بها أهل الجبر، وهي تَنسب إلى الله خلق الأفعال كلها، نافية عن الإنسان كل اختيار؛ وأخيرا «دعوى المسؤولية المقيَّدة» التي قال بها الأشاعرة، وهي تَنسب خلق الأفعال إلى الله، لكن تنسب كسبها إلى الإنسان بفضل قدرة تَحدُث فيه بقدرة إلهية؛ أما أهل العمل التزكوي، فعلى خلاف هذه الفِرَق، فيرون أن التدبير التعبدي ليس له رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، أقلها رتبتان، بحيث يكون الإنسان مختارا، وبالتالي مسؤولا، في رتبة ما، ومُجبَرا، وبالتالي غير مسؤول، في رتبة فوقها كما إذا شهد عملَه تارة صادرا من نفسه، وتارة صادرا من ربه أو كما إذا كانت له القدرة على الاختيار بين الأفعال، ولم تكن له القدرة على اختيار الاختيار نفسه ـ أي أن يختار أن يختار أو لا يختار ـ وكان مجبرا على الاختيار[14]، نظرا لأن القدرة الإلهية تولَّت إحداث قدرة الاختيار فيه؛ وسوف يأتي تفصيل ذلك في موضعه.

بعد أن فرغنا من بيان كيف أن حرية الاختيار تقترن بتحمُّل الأمانة اقتران الشرط بمشروطه، نوضح كيف أن الدعوى الائتمانية تُوسِّع الوجود الإنساني بما لا توسِّعه الدعوى العلمانية ولا الدعوى الديانية.

2. حدود مبدإ الوضع العلماني ومبدإ النسبة الدياني

لقد تقرر أن «مبدأ الاختيار» أصل غيبي وأنه يستلزم الخيرية والمسؤولية، فلنبيِّن كيف أن هذا الأصل الذي تأخذ به الائتمانية يُوسّع الوجود الإنساني حيث يضيِّقه «مبدأ الوضع» الذي تأخذ به العلمانية.

2.1. مبدأ الاختيار الائتماني ومبدأ الوضع العلماني؛ لقد تقدَّم أن العلمانية تَبْني فصلها بين الدين والسياسة على مبدإ الوضع؛ إذ تَعتبر أن العمل السياسي محكوم بقوانين من وضع الإنسان وحده، بينما العمل الديني محكوم بقوانين ليست من وضعه؛ ولقد بلغ من قوة إعجاب بعضهم بمبدإ الوضع أن

(14) انظر الغزالي: المصدر السابق، المجلد الخامس، ص. 2511.

هجروا الدين، بل نسوه كليا، إذ رأوا في أوامره وأحكامه موانع تحول دون تَحرُّرهم وأخذِ زمام أمورهم بأيديهم، ناهيك عن استئثار القائمين على كنائسهم بتأويل النصوص الدينية وتدبير الشؤون السياسية، هذا الاستئثار الذي جلب عليهم من التهارج والتقاتل ما تَمزّقت به كياناتهم شرّ تَمزّق؛ فكان أن تيقّنوا أن نهوضهم بوضع قوانينهم بأنفسهم، خارج نصوص الدين وبعيدا عن تأويل رجال الكنيسة، هو الفعل الأول الذي يمكن أن يمارسوا به استقلالهم ويرفعوا به أنفسهم إلى رتبة المرجع لأنفسهم، حتى صار مدلول «وضع الذات لقانونها» عندهم يرادف مدلول «الاستقلال»(15)؛ ولم يكتفوا بمنازعة الدين في أحكامه، فاستبدلوا مكان هذه الأحكام المنزلة قوانين موضوعة، بل نازعوا الإله في سيادته، فانتحلوا هذه السيادة، تارة ينسبونها للشعب، وتارة لمؤسساته، وتارة لقوانينه، وتارة لأفراده، حتى غدا كل فرد سيد نفسه(16).

أما الائتمانية، **فتبني وحدة التدبير التعبُّدي على مبدإ الاختيار**؛ إذ تَعتبر أن القانون الإلهي يكون محلَّ اختيار الإنسان كما يكون القانون الإنساني محلَّ اختياره، سواء بسواء؛ وكلُّ عَمَل يقبل الاختيار، ليس تصنيفه ضمن العمل التعبدي أوْلى من تصنيفه ضمن العمل التدبيري، ولا تصنيفه ضمن العمل التدبيري أوْلى من تصنيفه ضمن العمل التعبدي؛ وإنما الذي يرجع إليه سبب هذا التصنيف ليس مَن يختار العمل بهذا القانون أو ذاك، متعبّدا به، وإنما من يتولَّى وضعه؛ فإذا كان واضعه إلها، سُمّي وضعه قانونا تعبديا؛ وإذا كان واضعه إنسانا، سُمِّي وضعه قانونا تدبيريا؛ أما الذي يختار، فهو دائما الإنسان، فيستوي عنده الوضعان من حيث عرضهما على إرادته واتخاذ قراره بشأنهما ولو أن العرض من لدن الواضع الإلهي هو عبارة عن تكريم، وهو من لدن الواضع الإنساني عبارة عن تنظيم.

ومن هنا، يتضح أن **الوضع متفرع على الاختيار**؛ فكل موضوع مختار،

(15) لمزيد التفصيل، انظر الفصل الرابع الذي تناولنا فيه بالتحليل دعوى العلمانية.

(16) لمزيد التفصيل، انظر الفصل الخامس.

فلا أختار إلا ما عُرض عليَّ؛ في حين ليس كل مختار موضوعا، فقد أختار ما لم أضعه بنفسي؛ ومعلوم أن مشروعية أي عمل لا تُبنى على الفرع، وإنما تُبنى على الأصل؛ **وقد ظهر أن «مبدأ الاختيار» أصل، في حين أن «مبدأ الوضع» فرع**؛ وإذا كان هذا حال الاختيار الثابت بالدليل العقلي، فما الظن إذا كان الواضع الإلهي، هو نفسه، يُقرُّ الاختيار، بل يَفطُر الإنسان عليه! وإذا تبيَّن هذا، ألَم يَان للعلمانيين أن ينتهوا عن معاملة القوانين المُنزَلة بخلاف ما يعامِلون به القوانين الموضوعة، وأن ينظروا إليها على أنها، هي الأخرى، قوانين معقولة ضابطة للمجتمع وحاكمة على مواطنيه متى أعلنوا اختيارهم لها كما يختارون قوانينهم الوضعية! فتحصيل الاختيار مُقدّم على تحصيل الوضع، فضلا عن أنه لا اختيار بغير رويّة أو فكرة.

وإذا ثبت أن مبدأ الاختيار مُقدَّم على مبدإ الوضع، لزم أن يكون الوجود الذي ينضبط بمبدإ الاختيار **أفسح** من الوجود الذي ينضبط بمبدإ الوضع؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أحدها، أن المواطنين لا يكون لهم من الوجود في العالم المرئي إلا بالقدر الذي يكون لهم من القدرة على الوضع؛ ولما كانوا، في بعض المجتمعات على الأقل، لا يستطيعون أن يضعوا كل القوانين التي يحتاجونها، إما نقصا في خبرتهم أو عَجزا في عُدَّتهم، لَزِم أن يضيق هذا الوجود المرئي عن حاجتهم؛ وعندئذ، يضطرون إلى **اختيار** ما لم يضعوه هم بأنفسهم ووضَعَه غيرُهم من خارج مجتمعهم، حتى يدفعوا هذا الضيق في الوجود؛ وهكذا، فإن الاختيار يوسّع عليهم وجودهم المرئي حتى ولو كان اختيارا لِما وضعه الإنسان، فما بالك إذا كان اختيارا لِما وضعه رب العالمين!

والثاني، أن الوضع لا يُمكّن المواطن إلا من التدبير التسلّطي، والتسلُّط يَحصر وجوده في نطاق العالم المرئي؛ ويزداد هذا النطاق ضيقا متى تطوَّر هذا التسلط إلى تسيُّد؛ فادعى المتسيّد، لا مجرّد تدبير الشوؤن، وإنما تدبير النفوس، يتصرف في مصايرها كيف يشاء؛ في حين أن الاختيار، متى كان ائتمانيا، يُخرج المواطن إلى التدبير التعبدي، والتعبّد يوسِّع الوجود ويُمدِّده إلى العوالم غير

المرئية؛ فقد يختار المواطن ما يضعه رب العالمين، باسطا وجوده على قدْر اختياره.

والثالث، أن الوضع التسيّدي «يُغيّب» العالم المرئي، حيث إنه ينتحل الكمالات التدبيرية للعالم الغيبي، مستبدلا لها مكان الحدود التدبيرية للعالم المرئي، حتى كأن هذه الحدود كمالات؛ وبهذا، يقع الواضع المتسيّد في تزييف الوجود المرئي، فضلا عن تضييقه؛ أما الاختيار التعبُّدي، فإنه «يُشهِّد» العالم الغيبي، حيث إنه يُنزّل الكمالات التدبيرية الغيبية على الحدود التدبيرية المرئية، حتى تصطبغ بقيمها الخُلُقية ومقاصدها الروحية، مرتقية عن رتبة الظواهر إلى رتبة الآيات؛ وبهذا، يتعاطى المختار المتعبّد تصحيح الوجود المرئي، فضلا عن توسيعه.

والرابع، أن الوضع يجعل الشعور بالنسبة الذاتية يشتد لدى المواطن إلى حد الغلوُّ؛ لَمّا كان القانون الذي يضعه الموطنون لازمَ الاتباع بموجب وضعهم له، زاد في إحساسهم بمركزية ذواتهم، مُنتجا لأسباب تَسلُّط بعضهم على بعض بَعْد أن أبوا تسلُّط قوة غيبية عليهم؛ وليست هذه المركزية الذاتية إلا الغلو في النسبة إلى الذات؛ وقد تقدم أن هذه النسبة هي فِعلُ النفس الذي يحجب العالم الروحي، بحيث كلما اشتد شعور المواطن بها، زاد إخلادا إلى الحياة المرئية، في حين أن الاختيار الائتماني يَحُدُّ من الشعور بهذه النسبة إلى درجة أن يضمحلّ؛ فلما كان القانون المتَّبَع ليس من وضع المواطن، نَقَص من إحساسه بمركزية ذاته، مزحزحا الغطاء النفسي عن روحه على قدر نقصان هذا الإحساس بذاته؛ ولا يزال هذا النقصان يشتد لديه، موسّعا نطاق وجوده، حتى يشهد في مباني مرئياته المحدودة معاني الوجود الغيبي غير المحدودة.

والخامس، أن الوضع لا يلزم منه الخير لزومَه من الاختيار؛ فقد يجلب الخير كما يجلب الشر، في حين أن الاختيار لا يكون اختيارا حقا، حتى يستلزم جلب الخير؛ غير أن الخير على نوعين: «الخير القاصر»، وهو الصلاح الذي يبقى محصورا في الوجود المرئي، والذي قد يوصّل إليه الوضع العلماني؛ و«الخير المتعدي»، وهو الصلاح الذي يوّرث السعادة في الوجود الغيبي، والذي

لا يُوصّل إليه إلا الاختيار الائتماني؛ وبَدَهي أن الصلاح الذي يشمل السعادة الغيبية أكثر توسيعا للوجود من الصلاح الذي لا يشملها؛ ولما كان الصلاح المتعدي يختلف باختلاف عقلِ المختار، كان أعقلُ المختارين هو من يختار أوسع صلاح تقصده الأوامر الإلهية؛ وحتى ولو أنه يساهم في وضع قوانين أو في اختيار أخرى من وضع غيره، فإنه لا ينفكُّ يعرضها على هذه الأوامر المنزلة، تصويبا لها أو تأسيسا؛ كيف لا وهو موقن بأن الحياة في عالمين اثنين خيرٌ له من الحياة في عالم واحد!

والسادس، أن الوضع العلماني لا يستلزم من المسؤولية قدر ما يستلزم الاختيار الائتماني؛ ذلك أن «الواضعين» يعتقدون أن المسؤولية الناتجة عن وضعهم للقانون الإنساني مسؤولية عاجلة لا تستأخر المحاسبة عليها، وقاصرة لا تَخرُج عن نطاق العالم المرئي، بينما يعتقد «المختارون» أن المسؤولية الناتجة عن اختيارهم للقانون الإلهي مسؤولية مزدوجة ومتعدية؛ فممارستها في العالم المرئي تُجاوزه إلى العالم الغيبي، والمحاسبة العاجلة عليها لا تُغني عن المحاسبة الآجلة؛ وهذا الازدواج والتعدية يجعلان المسؤول يَتحسَّب خواتم أعماله وتصرفاته، مترقبا نشر الوجود لمطوياته وكشْفِه لمغيَّباته كما يجعلان وجوده يتسع لأقصى العوالم الغيبية التي يمكن أن تنقله إليها هذه الأعمال والتصرُّفات.

ويكفي هذا الذي ذكرناه بشأن مبدإ الاختيار لبيان فضل «الدعوى الائتمانية» على «الدعوى العلمانية» في بسط الوجود الإنساني؛ ولا حاجة بنا للتعرض لـ«التدبير التعبدي» الذي هو الركن الثاني من الدعوى الائتمانية، لأن الاختيار الائتماني شرط فيه؛ ومعروف أنه إذا فُقِد الشرط، فقد المشروط؛ وقد تبيَّن أن الشرط ـ أي الاختيار الائتماني ـ مفقود في العلمانية، فيكون المشروط ـ أي التدبير التعبّدي ـ مفقودا فيها حتما.

بعد أن فرغنا من توضيح كيف أن «مبدأ الاختيار الائتماني» يَفْضُل «مبدأ الوضع العلماني»، رافعا القيود التي يضعها على الوجود الإنساني، ننعطف على بيان كيف أن «التدبير التعبدي الائتماني» يَفْضُل «التدبير التعبدي الدياني»، دافعا الحدود التي يضعها لهذا الوجود.

2.2. مبدأ النسبة الدياني ومقتضى التملك والتحقق؛ فكما أن العلمانية تأخذ بـ«مبدإ الوضع الإنساني»، فكذلك الديانية تأخذ بـ«مبدإ النسبة الذاتية»، وكلا المبدأين متفرع من مبدإ النسبة الخَلْقية (أي النسبة إلى الخَلْق في مقابل النسبة إلى الحقّ).

فقد أسلفنا أن التدبير التعبُّدي الذي يدعو إليه الديانيون، على اختلاف توجُّهاتهم، تدبير نفسي غير روحي، إذ أنه ليس ثمرة العمل التزكوي الذي يقدر على أن يخترق حجاب النفس، وينفذ إلى الفطرة الروحية التي من ورائها؛ ومعلوم أن الديانيين، إما أنهم لا يُسلّمون بهذا العمل بالكلية أو أن مبلغ علمهم لا يتعدى ظاهر التعبد؛ كما أسلفنا أن الخاصية المميّزة للنفس هي نسبة الأفعال التي تأتيها إلى ذاتها[17]؛ وقد نحدِّد ركنين أساسيين لهذه النسبة: أحدهما، «**التملُّك**»؛ فالدياني يَنسُب الفعل الذي يأتى به إلى نفسه، لا نسبة المسؤولية فحسب، بحيث يُحمَد عليه إن أحسن، ويُذمّ عليه إن أساء، بل نسبة «الملكية الخاصة»، بحيث يَجعله حقا مكتسبا له لا يجوز لغيره ادعاؤه أو مشاركته فيه، كما لو أنه قال: «الذي أفعله هو لي»؛ وواضح أن هذا القول يفيد، بطريق مفهوم المخالفة، ما صيغته هي: «الذي أفعله ليس لغيري»، فيكون تمام هذا القول هو: «الذي أفعله هو لي وليس لغيري»؛ والركن الثاني، **التحقق**؛ فالدياني لا يكتفي بنسبة الفعل إلى نفسه، بل يرى أن إثبات ذاته يتحقّق عن طريق هذا الفعل[18]؛ إذ أنه يستطيع، بفضل ما يأتيه من أفعال، أن يتحقق بأحوال، مُثبتا ذاته كما لو أنه قال: «أنا الذي أفعل»؛ وبيّن أن هذا القول يدل، بطريق مفهوم المخالفة، على ما صيغته هي: «الذي يفعل ليس غيري»، فيكون تمام هذا القول هو: «أنا الذي أفعل وليس غيري».

وكل من التملك والتحقق عبارة عن **تعلُّق**، فالتملك تَعلُّق بالأفعال والتحقق تَعلُّق بالأحوال؛ غير أن التعلُّق على نوعين اثنين: **تعلُّق بالمطلق**؛ وهذا النوع ـ

(17) لقد عرفنا «النسبة النفسية» في الفصل الثاني تعريفا عاما بكونها نسبة الأشياء إلى الذات، والأفعال هي نوع من هذه الأشياء، فيكون تعريفنا لها هنا أخص.
(18) بمعنى «أن له حولا وقوة».

كما سيأتي تفصيله في موضعه ـ يكون سببا في تحرّر صاحبه، لأن المطلق، لما خلا من كل قيد أو حد، كان لا بد لمن يتعلَّق به أن يجد بين يديه فضاءً وجوديا غير مقيَّد ولا محدّد تسبح فيه روحه؛ **وتعلُّق بالنسبي**، وهذا النوع يقيد الذات ويَحُدّها، ويكون تقييده وتحديده لها على قدر هذا النسبي، قيدا وحدّا، بحيث تكون واقعة في أسره.

وواضح أن كل تعلُّق يؤدي إلى أن **ينسى** الدياني **ما سوى** الأمر الذي يتعلَّق به[19]؛ ويتخذ هذا النسيان صورا ثلاثا[20]، إحداها، **النسيان بالمقال لا بالحال**، وهو أن لا يذكُر هذا «السِّوى» بلسانه، لكن يحفظه في نفسه عن شعور به أو يشهد عليه تصرُّفه وهو لا يشعر به؛ والثانية، **النسيان بالحال لا بالمقال**، وهو أن لا يحفظ الدياني السِّوَى في نفسه، ولا يشهد عليه تصرُّفه، لكن يذكُره بلسانه؛ والثالث، **النسيان بالمقال والحال معا**، وهو أن لا يذكر السِّوَى بلسانه، ولا يحفظه في نفسه، ولا يشهد عليه تصرُّفه.

وبناء على هذا، يتبيّن أن الدياني الذي ينسب تدبيره التعبّدي إلى نفسه يتعلق بأفعاله كما يتعلق بأحواله؛ ولما كان تعلقه بهذه الأفعال والأحوال إنما هو تعلّق بنفسه، جاز أن **تأسِره نفسه وتستعبده**؛ فالذي لا ينفك **يرى نفسه** في أفعاله وأحواله، **لا يأمن أن يتعبّد لها**، شَعُر بذلك أم لم يَشعُر! لذلك، يتعين أن نقف

(19) يصطلح بعض أهل التزكية على تسمية ما سوى الله مثل «العالم» بلفظ «السِّوى» وأيضا بلفظ «الغير» (وبالخصوص في صيغة الجمع، أي «الأغيار»، وقد يخصون بها الدلالة على «الأكوان»)؛ ونستعمله، نحن، هنا بمعنى أعم، أي **كل ما سوى المتعلَّق به**، أيا كان هذا المتعلَّق به، خَلْقا أو حقّا؛ والمحدَثون يستعملون في هذا المعنى لفظ «الآخر»، ومقابله الإنجليزي هو "The Other" والفرنسي هو: "L'Autre".

(20) نستعمل لفظ «النسيان» هنا بالمعنى الأعم، بحيث يندرج فيه أدناه، متمثلا في «السهو» وأقصاه، متمثلا في «الكفر»؛ ويبدو أنه ورد بهذا المعنى في القرآن الكريم كما في الآيات البينات التالية: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (الآية 115، سورة **طه**)؛ «الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُواْ لِقَاء يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُواْ بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (الآية 51، سورة **الأعراف**)؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى» الآيات 124-126، سورة **طه**).

على مظاهر «التملك» و«التحقق» في التدبير التعبدي التي قد تُوقع الدِيانيَ في **التعبُّد لذاته**؛ فقد سلف أن وجود الاختيار شرط في وجود التدبير التعبدي؛ فلا تدبيرَ، ولا تعبّد بغير اختيار؛ فإذن نحتاج إلى بيان مداخل التعبّد للذات في هذه العناصر الثلاثة: «الاختيار النفسي» و«التعبُّد النفسي» و«التدبير النفسي».

2.2.1. الاختيار النفسي والتعبّد للذات؛ لقد تقدَّم أن الاختيار يجعل الإنسان يتوسَّل بعقله في إتيان الفعل الذي يعود عليه بأقصى الصلاح؛ فيتبيَّن أن التملك الذي يدَّعيه الدياني المختار هو **تملّك الفعل الأصلح**، حتى يضمن لنفسه تحصيل أفضل سلوك خُلقي؛ كما يتبيّن أن التحقق الذي يدخل فيه إنما هو **حال التوسل بنظره العقلي** في أكمل صُوَره، حتى يقدر على أن يُحدِّد أصلح عَمل؛ لذلك، كان هذا التملك يورّث الدياني المختارَ **التعلق بـ«الصلاح الخُلُقي»** وهذا التحقق يورّثه **التعلق بـ«النظر العقلي»**.

واضح أن «صلاح الخُلُق» و«نظر العقل» صفتان خاصتان بالإنسان؛ وكل ما اختص به الإنسان من الأوصاف، فلا إطلاق فيه أبدا، إذ يَدخل عليه القيد، حتى لا فكاك؛ ويَدخل عليه الحد، حتى لا تمام؛ ولما ثبت أن الدياني المختار يتعلق بالصلاح والنظر، فقد تعلَّق بصفتين نسبيتين صريحتين؛ وتتجلى هذه النسبية في سعيه الحثيث إلى أن يكون أعقل المختارين وأصلحهم، أي «أفضلهم»؛ ومعلوم أن التفضيل هو علاقة ترتيب بين أشياء من جنس واحد تنتج عن مقارنة بعضها ببعض؛ وكل ما يُقارَن بغيره في الدرجة، فلا مطمع في إطلاقه.

وحينئذ، لا يأمن هذا الدياني أن تَأسر هاتان الصفتان قلبه، حتى ينسى، بِحاله ومقاله، أصلهما النسبي، مُضْفيا عليهما وصف «الإطلاق» الذي ينبغي أن يكون لمن فطره على الاختيار سبحانه، وناسبا إليهما الأفضلية التي لا تنبغي إلا لصفاته القدسية، مع أنه هو الذي أنزل عليه أوامره، حتى يمارس اختياره عليها كما يمارسه على قوانينه التي يضعها من عنده؛ وجعل لاختياره وسيلة محمودة، فرزقه النظر كما جعل له غاية منشودة، فرزقه الصلاح.

وليت الدياني المختار يكتفي بأن يُسند الإطلاق إلى ما رُزق، نظرا أو صلاحا، بل إنه قد ينسى بِحاله الرزَّاق ذاته ولو أنه لا ينساه بقوله؛ ولا يتذكر إلا

الصفتين السابقتين وقد نسب إليهما صفة الإطلاق، فيهواهما بقوة[21]؛ بل، أدهى من ذلك، قد ينزل هذا الدياني في التعبّد لذاته درجة أعلى، وهو أن يستبدل مكان الصفتين **ذاتَه** الموصوفة بهما، فيَنسُب إليها الإطلاق الذي ابتدأ بنسبته إليهما، معتقدا أن ما ملكه من نظر، وأصابه من صلاح بلغ الغاية القصوى، بحيث ليس في العاقلين أعقل منه، ولا في الصالحين أصلح منه؛ ولا غرو، عندئذ، أن تنزع نفسه إلى أن تنزل منزلة الذات التي تستحق أن تُقدّس كما تُقدَّس الذات الإلهية، منتقلا من حال الاستغناء بالصفتين إلى حال **طغيان الذات**؛ وكلٌّ من استغنى وطغى، فإنما وصْفَ الألوهيةِ ابتغى؛ ألا ترى كيف أنه أضاف إلى نفسه ما كان ينبغي أن يبدأ بإضافته إلى الذي رزقه «نظر العقل» ورزقه «صلاح الخُلق»، إذ شهد نفسه متحققةً بهما على وجه الكمال، ولم يشهد كمال الرزّاق فيهما، فضلا عن شهود الرزّاق في كمال إشهاده لهما!.

وقد لا ينسى الدياني المختار بحاله «الرزَّاق» الذي وهبه «النظر» و«الصلاح» فحسب، بل ينسى بحاله كذلك «الخلاَّق» الذي بثَّ فيه **ملكة الاختيار**، فينسبها، هي الأخرى، إلى نفسه، لا نسبة كسب كما نسب إليها هاتين الصفتين، وإنما **نسبة صُنع**، كأنما يُستدْرَج من نسيان إلى نسيان أشدّ منه؛ وحينها، يشتد تعلّقه بهذه الملكة، فيصير متعبّدا للاختيار بقدرٍ يجاوز تعبّده للنظر العقلي والصلاح الخُلقي[22].

وهكذا، يتضح أن التعبد للذات الذي يقع فيه الدياني عند الاختيار ليس درجة واحدة، وإنما درجات؛ فقد يتعبّد لعقله وصلاحه من حيث تعلُّقه بهما؛ وقد يرتقي درجة، فيتعبّد للكمال المطلق الذي ينسبه إليهما؛ وقد يتشوَّف إلى رتبة

(21) حسبك شاهدا على هذا ما تراه في العصر الحديث من مظاهر «تأليه للعقل» والتعبد لأسبابه وآثاره، حتى إنه أضحى بمنزلة «طاغوت الحداثة».

(22) كفى دليلا على هذا التعلق الشديد تلك المكانة العظيمة التي أصبح يحتلها «حق الاختيار» من بين الحقوق كلها، حتى إنه لا مجال من مجالات الحياة المعاصرة، عامِّها وخاصّها، إلا وتقرَّرت فيه ممارسة هذا الحق، مع توفير الضمانات القانونية لحمايتها؛ فقد أصبح الأطفال، على نقصان عقلهم، والمرضى، على نقصان صلاحهم، يُخيرَّون كما يُخيَّر الكبار والأصحاء.

فوقها، فيتعبّد لذاته بوصفها النموذج المطلق لتحقُّق الصفتين المذكورتين؛ وقد يطمع في رتبة أعلى، فيتعبّد لها من جهة أنه ينظر إلى عقله وصلاحه على أنهما من كسبه، ويبلغ تعبّده لذاته غايته حين يعتبر ملكة الاختيار نفسها من صنعه.

2.2.2. التعبد النفسي والتعبد للذات؛ يجعل التعبُّدُ الدياني يتوسَّل بأعمال جوارحه في الامتثال للأوامر الإلهية، موقنا بأن هذا الامتثال يعود عليه بالصلاح في العالم المرئي والفلاح في العالم الغيبي؛ فيتبيَّن أن التملك الذي يدعيه هو **تملّك الصلاح والفلاح**، طمعا في أن يُحصّل أفضل تقرُّب إلى الحق سبحانه؛ كما يتبيّن أن التحقق الذي يتعاطاه إنما هو **حال التوسل بأعمال جوارحه** كلها، حرصا منه على إتيان أفضل طاعة للأوامر الإلهية، فعلا للواجبات وتركا للمحرَّمات؛ لهذا، فإن هذا التملك يورّث الدياني المتعبّد **التعلق بـ«الصلاح والفلاح»** كما أن هذا التحقق يورّثه **التعلق بـ«أعمال العبادة»**؛ ومادام «الصلاح» و«الفلاح» و«العمل» كلها صفات تختص بالإنسان، كان التعلق بها تعلُّقا بما هو نسبي، أي بما هو مقيَّد ومحدَّد؛ وعلى هذا، فليس من شأن التعلق بهذه الصفات أن يُحرّر هذا الدياني، وإنما أن يجعله يتعبّد لذاته، ويكون تعبّده لذاته على قدر هذا التعلق.

ولما كان الدياني المتعبّد يتذكر، بمقاله، أنه لولا أن الله خَلَقه، لما أمكنه أن يتعبّد، كان حريصا على أن لا ينقل صفة «الإطلاق» إلى ذاته المخلوقة؛ ولكنه لا يحرص بنفس القدر على أن لا ينقلها إلى أفعاله وصفاته، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة، **ناسيا** بحاله، الطابع النسبي لهذه الأفعال والصفات؛ إذ لا يبعد أن يرى أن عملَه لا عمَل فوقه، وصلاحه لا صلاح فوقه، وفلاحَه لا فلاح فوقه؛ وحيث إن أعمال العبادة هي وسيلته إلى ما يدَّعي امتلاكه من صلاح وفلاح، فإنها تُوقعه في التعبد لذاته، نتيجةً لهذا النسيان؛ ويتجلى هذا التعبّد للذات في مظهرين مزدوجين أساسيين: **أحدهما**، أنه قد يتكلف من الأعمال، عبادات ومعاملات، ما قد يجاوز طاقته أو يعتريه الملل في أدائها، فيكون **عبدا لشاقّ الأعمال**؛ ولما كان يعتقد أن هذا النوع المكثَّف من الأعمال هو الخليق بأن يُوصّله إلى الفوز بأعظم فلاح في العالم الغيبي، فقد أضاف إلى استعباد

الأعمال الشاقة له **استعباد الأغراض الطامعة**، وهي، هنا، الأعواض الآجلة على جهاده في الطاعات، فروضا ونوافل؛ **والمظهر الثاني**، أنه قد يتشدد في أداء صور العبادات وأشكال المعاملات، متتبعا جزئياتها الصورية، فيكون **عبدا لظاهر الأعمال**؛ ولما كان يظن أن هذا النوع المنكشف من الأعمال هو الخليق بأن يوصّله إلى أفضل صلاح في العالم المرئي، فقد أضاف إلى استعباد الأعمال الظاهرة له **استعباد الظهور العلني بها**، معرِّضا نفسه للوقوع في آفات «الرياء» و«العجب» و«الغرور»؛ وهكذا، فلئن بقي الدياني المتعبّد يتذكّر الله، فإن حالَه تناسَى وحدانيته المطلقة التي توجب نفي الشريك عنه؛ ذلك أنه، وإن لم يُشرك قولُه بالله أحدا، ولا أشرك به ذاتَه، فقد أشرك حالُه به عملَه المكثَّف والمنكشف من حيث يظُن أنه يوحّده بواسطته.

ولا يقتصر الدياني المتعبّد على تناسي الوحدانية الذي يوقعه فيه تعظيم أعماله، بل قد يتناسى بحاله أيضا صفتي «الخَلْق» و«الرّزق»، وإن بقي يتذكر ذات الرازق والخالق، حالا ومقالا؛ ذلك أنه ينسب إلى نفسه الأعمال الشاقة والظاهرة التي يأتيها، لا نسبة من رُزِق شيئا بعد خَلْقه، فصحَّت له ملكيته، وإنما من كَسَبه بذات يده كما لو كان هو الرازق لنفسه، بل نِسبةَ مَن صَنَعه من عنده كما لو كان هو الخالق لأعماله؛ ولو أن هذا الدياني يُقرُّ، قولا، بفضل الله عليه في تعبُّده، فإن تصرَّفه يشهد بحال يخالف هذا الإقرار؛ ومَردُّ ذلك إلى أن عقله، وإن تيقَّن بنفع المقاصد الإلهية من أوامره، فإنه لم يتيقن بنجوع الأسباب التي يُتوسَّل بها في بلوغ هذه المقاصد؛ لذلك، أخذ يتّكل بقوة على أعماله، مكثرا منها ومشدّدا على نفسه فيها، عسى أن يظفر بهذه المقاصد النافعة؛ والواقع أن اليقين في نجوع هذه الأسباب لا يُحصِّله من يتكل على عبادته ولو عظمت في عينه، وإنما من يتوكَّل على الله حق التوكل؛ وعليه، فإن المتعبد يحتاج إلى أن يرتقي بعقله رتبة أعلى يَحصل له فيها هذا التوكل، وهي الرتبة التي تُصبح الأعمال مؤيَّدة بروح من عند الله[23].

---

(23) لتدبّر الآية الكريمة: «لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم =

وهكذا يظهر أن الدياني في تعبده لله قد تستعبده ذاته وأن هذا الاستعباد لا يتخذ شكلا واحدا، وإنما أشكالا مختلفة؛ فقد تستعبده الأعمال التي فيها مشقة، مُكَلِّفا نفسه ما لا طاقة لها به؛ وقد يستعبده الطمع في الأعواض على هذه الأعمال؛ كما قد تستعبده رسوم العبادات أو يستعبده الظهور بهذه الرسوم؛ وأخيرا، قد يستعبده الشعور بكسب أفعاله، بل يستعبده الشعور بخلقها.

2.2.3. التدبير النفسي والتعبّد للذات؛ يجعل التدبيرُ الدّيانيَ ينشئ المؤسَّسات التي تُنظّم أمور الحياة العامة، معتبرا أن هذا الإنشاء المؤسَّسي يعود على المجتمع بالصلاح العام؛ فيتبيّن أن التملك الذي يدَّعيه الدياني المدبّر هو تسبُّبه في **الصلاح العام**؛ إذ يتعهّد لمن اختاروه بأن يتحرّى في تدبيره لشؤون المجتمع المصلحة العامة وحدها، متقيّدا بتمام ضوابطها؛ ويتبيّن كذلك أن التحقق الذي يدخل فيه هذا المدبِّر هو **حال إسهامه في بناء المؤسسات التنظيمية**، ساعيا إلى تثبيت قيم العدل والمساواة والحرية في كيان المجتمع، ومرتقيا بالتخلق العام درجة؛ ومن هنا، فإن التملك الذي يُميِّز الدياني المدبّر يورّثه **التعلق بـ«الصلاح العام»** كما أن التحقق الذي يُميِّزه يورّثه **التعلق بـ«العمل المؤسسي»**.

وليس أيسر على هذا الدياني[24] من أن يرقى بـ«الصلاح العام» إلى رتبة «**الصلاح المطلق**»، لوجود ميله، تقويةً لمركزه، إلى أن يُغذّي، في نفوس المواطنين، الخلط بين «العموم» و«الإطلاق»، لاسيما إذا اعتقد في نفسه أنه يُجسّد «الإرادة العامة»، وبالأحرى إذا اختِير من أجل أن يُمثّلها؛ فالمصالح التي يَحكم عليها بأنها تشمل جميع المواطنين، يقرِّر أنها لا تقبل أن تُردّ أو تُحدّ، فضلا عن أن تصرُّفَه في عموم الشؤون الإدارية يجعل تدبيره يتسم بصفة الإطلاق؛ كما أنه ليس أهون عليه من أن يرقى بـ«العمل المؤسَّسي» إلى رتبة «**العمل التأسيسي**» لوجود رغبته في أن يُضفى على تدبيره صفة الخصوصية،

= بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الآية 22، سورة **المجادلة**).

(24) كما هو الأمر بالنسبة للقائمين على الدولة التي أسميناها بـ«الدولة المشتبهة».

شكلا ومضمونا؛ ومعروف أن الأمور المؤسِّسة تتمتع بالثبات الذي لا يتمتع به ما بُني عليها من منشآت فرعية، كما أنها تَمُدّ هذه المنشآت بالمشروعية التي تحتاجها؛ وبَدهي أنه لا ثبات ولا مشروعية بدون ادعاء الإطلاق.

وقد لا يكتفي الدياني المدبّر بأن يرى «الصلاح العام» و«العمل المؤسَّسي» بمثابة صفتين مطلقتين، ناسيا، قولا وحالا، أنه لا توصف بالإطلاق إلا صفات المدّبر الأعلى، بل يأبى أن يشاركه أحد في كمال الاتصاف بهما، ناهيك عن أن يجرؤ عن منازعته فيهما؛ وبعد ذلك، لا يتردد في أن يوسّع نطاق صفاته الخاصة التي يراها تستحق، هي الأخرى، أن تُطلَق كما أُطلِق «الصلاح العام» و«العمل المؤسسي»، حتى ينتهي به الأمر إلى أن يُضفي هذا الإطلاق على مصلحته الخاصة وعمله الفردي، مُحكِما تسلُّطه على المواطنين؛ وآنذاك، يزداد نسيانه لأوصاف الله درجة أخرى، فينسب إلى نفسه من صفات «الإعظام» و«الإجلال» ما يختص به هذا المدبِّر الأعلى سبحانه؛ وليس هذا منتهى نسيانه، بل يجوز أن يرى في تدبيره تفويضا استخلافيا خصَّه به الله، متصرفا في البلاد والعباد تصرّف النائب عن الغائب ولو أن المدبِّر الأعلى، أبدا، لا يغيب.

ثم إن اعتقاد التفويض يدعوه إلى أن يُعجبه حسن تدبيره، وتَغرّه نفسه أيما غرور، فتُغرِيه بأن يزاحم التدبير الإلهي بتدبيره البشري، فيضع من القوانين والأحكام ما يُقرّر أنه يسُدُّ الفراغات والثغرات التي لا تسدّها الأوامر الإلهية، جاعلا نسيانه يتعدى إلى غيره؛ إذ أنه ينتقل من طور النسيان إلى طور «**الإنساء**» ـ أو «**التنسية**» ـ حاملا المواطنين بقوة القوانين الموضوعة على أن يَنسوا مِثلما نسي؛ ولا خفاء في أن الإكراه على النسيان أظلم من الإكراه على الإيمان، لأن نسيان المكرَه هنا هو مَحو لإيمانٍ حقٍّ، في حين أن إيمان المكره هو محو لنسيانٍ باطلٍ.

وقد ينزل الدياني المدبِّر في تعبّده لذاته درجة أعلى، نظرا لأن تَعلُّقه بذاته يتوسط بالتعلُّق بالآخرين؛ ذلك أن إرادة التدبير هي، في الواقع، إرادة التسلط على المواطنين؛ ولما كان هذا الدياني قد نسي بحاله المدبرَ الأعلى ولو أنه قد يتذكره قولا، فقد ولَّى وجهته إلى الذين يُدبّر أمورهم، معلّقا تعبُّده لذاته

بعبوديتهم له؛ لكن هذا التعليق هو بالذات سبب عبوديته لغيره، ليس لأن حاجته إلى التسلط توجد بوجود حاجتهم إلى التدبير فحسب، بل أيضا لأن التسلط عليهم يؤول، في نهاية المطاف، إلى التعبد لهم، حفظا لظاهر تسلّطه[25]؛ فلما ترك التعلّقَ بأمرية الله المطلقة، فقد اضطر إلى التعلق بالمدبَّر لهم الأسفلين، واقعا في عبودية أفحش من عبوديتهم؛ فإذا كانوا هم في أسره في ظاهرهم، فإنهم، في باطنهم، أحرار لتذكرهم الله بالحال أو المقال؛ أما هو، فهو، على علو مرتبته، يقع في أسرهم في ظاهره كما هو مأسور في باطنه لنسيانه أمرية الله عز وجل.

ولا يزال الدياني المدبّر يَسقط في هوة التعبد لذاته، لا عبدا لها كواحد ممن جعلهم عبيدَه فقط، بل عبدا لعبده، حتى ينتقل بتسلطه الظاهر إلى رتبة أسوأ، طمعا في أن يُوسِّع دائرة تدبيره، وهي رتبة التسيد المتشبّه بالتسيد الإلهي، أي رتبة «**التربُّب**»؛ وحينها، يَشرع في إيهام المواطنين بأن تدبيره لا ينحصر في تنظيم شؤونهم، بل بأن أعمالهم وأموالهم وأرواحهم **بيده** يتصرَّف فيها كيف يشاء؛ بيد أن هذه الدعوى الوهمية سرعان ما تنعكس عليه بزيادة العبودية؛ إذ يصبح، لا عبدا لعبده فقط، بل عبدا لما يملك العبد، أي عبدا لعَبْدِ عَبده؛ وهكذا، كلما رَكِب رأسه، فنسب إلى نفسه وصفا من أوصاف الربوبية، متماديا في نسيانه وطغيانه، انقلب عليه هذا الوصف بعبودية أفحش، حتى ينتهي تدبيره، وهو ـ بين ظهراني من ولَّوه أمرهم على الأقل ـ أعبد إنسان للإنسان.

وبذلك، يتضح أن الدياني المدبّر يتعلَّق بذاته على درجات بعضها فوق بعض، كل درجة تزيده استعبادا من فوق استعباد؛ فهو يتعلَّق بذاته، مسؤولةً عن الصلاح العام والعمل المؤسس؛ ثم يتعلَّق بها، وهي تُشركهما بالصلاح الخاص والعمل الفردي؛ ثم يتعلق بها، متمتعة بالإكبار والإجلال؛ ثم يتعلّق بها، قائمة مقام الوكيل عن المدّبر الأعلى؛ ثم يتعلق بها، وهي تستقل بكلية التدبير، غير مكترثة بأوامر المدبّر الأعلى، وحاملة المواطنين على نسيانها؛ وأخيرا، يتعلق

---

(25) ما ندعيه هنا لا علاقة له بـ«جدلية العبد والسيد» عند «هيغل».

بها، وهي تدّعي بحالها التفويض الإلهي، متربّبة على المواطنين، ومُدَّعية بحالها التصرف في رزقهم وحياتهم.

وعلى الجملة، فقد بان، بما لا يدع مجالا للشك، بأن التدبير التعبُّدي الذي تأخذ به الدعوى الديانية تدخل عليه آفة التعبد للذات، وذلك لكون هذا التدبير ينبني أصلا على النسبة الذاتية التي تختص بها النفس البشرية؛ وتختلف أشكال وأقدار هذا التعبد للذات باختلاف المكوّنات الثلاثة لهذا التدبير، وهي «الاختيار» و«التعبد» و«التدبير»، إذ هي عند الدياني المدبّر أظهر وأقوى منها عند الدياني المتعبد، وأنها عند الدياني المتعبّد أظهر وأقوى منها عند الدياني المختار، وذلك بموجب تزايد النسبة الذاتية بالانتقال من الاختيار إلى التعبد، فالتدبير.

ولما كان «مبدأ النسبة إلى الذات» الذي يتفرع عليه التعبد للذات ينزل في الدعوى الديانية منزلة «مبدإ وضع القانون» في الدعوى العلمانية، فقد صدق عليه ما يصدُق على هذا الأخير من تضييق الوجود الإنساني ولو أن قدر هذا التضييق يكون فيه أقلَّ؛ فلئن كان الدياني، على عكس العلماني، يحفظ العلاقة بين العالمين: المرئي والغيبي، فقد يعرِض له النسيان بسبب النفس التي بين جنبيه، فلا يَشهَد الغيبي في المرئي، فيضيق وجوده على قدر نسيانه، حتى إذا تذكَّر قولا أو حالا، عادت إليه فسحة وجوده على قدر هذا التذكر، بحيث يتقلَّب في وجوده بين ضيق وسعة، إلا أن يبقى مُصرّا على نسيانه؛ فحينها، يزداد وجوده ضيقا، حتى لا يفصله عن العلماني إلا قبوله بمبدإ الوجود في عالمين اثنين، متوهِّما أنه يوجد في العالم الغيبي كما يوجد في العالم المرئي.

ولا يفيد المعترض أن يقول إن التدبير، بِحُكم تقيُّده بالتعبُّد، لا تعرِضُ له آفة التعبد للذات كما تعرِض لمطلق «التدبير»، لأنا نقول إن التدبير الدياني تدبير نفسي؛ والتدبير النفسي، على خلاف التدبير الروحي، لا بد، بموجب انبنائه على النفس، أن يتعاطى النسبة الذاتية؛ والنسبة إلى الذات يتهددها، على الدوام، نسيان ما ائتُمن عليه الإنسان من أسباب التعبد لله؛ وهذا النسيان عبارة عن الوقوع في التعلق بغير الله؛ وعلى قدر هذا النسيان النفسي يكون هذا التعلق الطاغوتي؛ فيلزم أن نسيان الدياني المدبّر يفضي إلى التعلّق بذاته، متعبدا لها.

بعد أن أنهينا الكلام في مداخل التعبد للذات في مُكوِّنات الدعوى الديانية، أي «الاختيار النفسي» و«التعبد النفسي» و«التدبير النفسي»، لنصرف القول الآن إلى مكونات الدعوى الائتمانية، وهي «الاختيار الروحي» و«التعبد الروحي» و«التدبير الروحي»، موضِّحين كيف أنها تحرر الائتماني من التعبد لغير الله، بالغة بسعة وجوده نهايتها.

3. النسبة الائتمانية والتحرر الروحي

لقد تقرّر أن الأصل في التعبّد للذات هو النسبة إلى الذات؛ ولا شك أن هذه النِّسبة سادت في تعامل الإنسان مع الأشياء منذ وقت مبكر من تاريخ الإنسانية؛ وليس مردّ ذلك إلى كونها تتمتع بصبغة طبيعية، بحيث لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها، وإنما إلى كونها عادة اكتسبها من خلال التزاحم والتنازع مع أمثاله على أشياء قد يَنذُر وجودها، حتى يقتسمها معهم أو يستقل بها في مقابل استقلال الآخرين بغيرها؛ لذلك، فكما أن الإنسان تعوّد، في ظروف محددة، أن ينسب إلى نفسه أشياء، فكذلك يجوز أن يكون بمقدوره أن يتعوّد، في ظروف غيرها، أن لا ينسبها إلى نفسه، مقيما معها علاقة أخرى أشبه بعلاقة "العطاء"؛ فقد يُعطيه أحد ما أعطاه، فيتصرّف فيه من دون أن يحتاج إلى أن ينسبه إلى نفسه؛ إذ يكفي أن يكون قادرا على أن يعطيه فوق ما أعطاه؛ كما أن بمقدور الإنسان أن يتعوّد، في ظروف أخرى، أن يَنسُب إلى نفسه أشياء من غير أن يرى استحالة نسبتها إلى آخر غيره، بل قد يرى وجوب نسبتها إليه؛ إذ يكفي أن يكون هذا الآخر أعلى رتبة منه، متفضّلا عليه بما نَسَب هو إلى نفسه، بحيث لا يزاحمه في هذه النسبة، أو أن تكون نسبتُها إلى نفسه من غير الجهة التي تُنسب بها إلى غيره؛ فمثلا، قد تُنسَب إلى هذا من جهة الأمر بها، وتُنسب إليه هو من جهة تنفيذها.

3.1. شروط النسبة الحقّية؛ يتبيّن أن النسبة النفسية التي تورّث التعبد للذات ليست علاقة **حتمية** في التعامل، وأنه بالإمكان إقامة نِسَب أخرى بين الإنسان وأفعاله لا توقعه في التعبد لذاته؛ ولما كانت هذه النسبة **نسبة خَلْقية**،

أي نسبة تُسنِد الأفعال بالأصالة إلى الخَلْق، تعيّن أن نطلب نسبة تضادُّها، وهي **النسبة إلى الحق**، أي نسبة تُسند الأفعال بالأصالة إلى الحق سبحانه؛ وكل **نسبة حقّية** لا بد أن تستوفي الشروط الآتية، وهي:

3 . 1 . 1. شرط عدم الحجز؛ ينبغي أن لا تكون هذه النسبة حاجزة، أي مانعة، أي أن لا يكون الشيء المنسوب مِلْكا يختص به المنسوب إليه، بل يجوز أن يكون مملوكا لغيره، هذا إن لم يكن هذا الآخر أحق بهذه الملكية منه؛ ولا أن يكون مُظهرا لإثبات ذاته حَصْريّا، بل يجوز أن تثبُت به ذات آخرَ غيرِه كذلك، هذا إن لم يكن هذا الآخر أحقّ بهذا الإثبات؛ بيد أنه لا يلزم من ذلك أن تكون هذه الملكية من وجه واحد عند كلا الطرفين، فقد يملك أحدهما هذا الشيء المشترك بوجه لا يملكه به الآخر؛ ولا أن يكون هذا الإثبات من وجه واحد عندهما، فقد يُثبت أحدهما ذاته بوجه لا يثبت به الآخر ذاته.

3 . 1 . 2. شرط تضمُّن الطرف المطلق؛ ينبغي أن تكون هذا النسبة ثلاثية، لا اثنينية، أي تكون علاقة بين أطراف ثلاثة، وهي: أحدها «الشيء المنسوب، أيا كان»؛ والثاني «الذات التي يُنسب إليها هذا الشيء بوجه نسبي» وهو «الإنسان»؛ والثالث «الذات التي يُنسَب إليها هذا الشيء بوجه مطلق»، وهو «الحق» سبحانه؛ وذلك لأن الإطلاق، لَمّا كان عبارة عن ارتفاع كل قيد وحد، نَزل منزلة الصفة المثلى التي يتعيّن أن يشهدها الإنسان بعين بصيرته، ولو أن امتلاكه للشيء المنسوب وتحقيقه لذاته صفتان نسبيتان غير مطلقتين، وذلك لكي يَقِيه شهودُها ضرر التعبد لذاته الذي يكمن في أفق هذا الامتلاك والتحقيق.

3 . 1 . 3. شرط الرتبتين التكليفتين؛ ينبغي أن تكون الصلة بين الطرفين: الذات المطلقة والذات المقيدة على **رتبتين تكليفيتين**:

أولاهما، «**التكليف الوجودي**»، ذلك أن الطرف المُطلق ــ أو الأعلى ــ أنزل أوامره إلى الطرف المقيّد ــ أو الأدنى ــ مع تخييره في الامتثال لها؛ فإن أبت نفسُه الامتثال أو تلكّأت فيه، جعلته يطغى بما يملك وبما يُحقق، ناسيا فضل الطرف المطلق في تمليكه ما يملك وتحقيق ما حقَّق، وواقعا، بالتَّبَع، في العبودية لذاته من حيث يظن أنه يَمُدّ في أسباب حريتها؛ وإن امتثل لهذه الأوامر،

راضيا بفروضها وحدودها، استطاع أن يَنزع من نفسه الميل إلى الطغيان الذي هو سبب في تعبّده لذاته؛ فما أُنزِلت هذه الأوامر إلا للقضاء على البَغي والطغيان، وإلا فلا أقل من أن تَحُدَّ منهما.

والرتبة الثانية، **التكليف الشهودي**، ذلك أن الطرف المقيَّد لا يرى في الأوامر المنزلة مجرد خيارات يجوز أن يتقلب بينها، متحملا بنفسه تبعاتها كما في الرتبة التكليفية الأولى، وإنما يرى فيها **ضرورات لا تحكُّم فيها، ولا اختيار معها**؛ إذ لا تقضي إلا بما اقتضته إرادة الطرف المطلق على ترتيب معلوم لها، تحقيقا للعدل وإظهارا للفضل، بحيث لا يسع الطرف المقيّد إلا أن يجعل زمامه بيده، مفوّضا إليه أمره، حتى يصيب من كمال عدله وجمال فضله خير ما يمكن أن يصيب في حياته.

3 .1 .4. شرط الرتبتين التخليقتين؛ ينبغي أن تكون الصلة بين الطرفين: الذات المطلقة والذات المقيّدة على **رتبتين تخليقيتين**:

أولاهما، **التخليق الخارجي**؛ الواجب في التملك والتحقق عن طريق التكليف الأمري أن يورّث الطرفَ الأدنى أخلاقا برّانية ـ أو خارجية ـ تدفع تعبُّده الظاهر لذاته؛ ومعلوم أن هذه الأخلاق البرَّانية تهيمن بالخصوص في مجال المعاملات وأعمال التدبير، حيث إن الالتزامات والحقوق المتبادلة بين الأفراد تقضي بأن تَصحب أحكامَها وقوانينَها قيمٌ أخلاقية يعمل هؤلاء الأفراد على تجسيدها في سلوكاتهم، حتى لا تضر أشكالُ تَملُّكهم ولا أقدارُ تَحقُّقهم بحريتهم الخارجية.

والرتبة الثانية **التخليق الداخلي**؛ الواجب في التملك والتحقق عن طريق التكليف الشهودي أن يورّث الطرفَ الأدنى معاني روحية وأخلاقا جوّانية ـ أو داخلية ـ تدفع تعبّده الباطن لذاته؛ ذلك أن الصلة بالطرف الأعلى، على هذا المستوى، لا تتوسط فيها التملُّكات والتحقُّقات كما في التخليق الخارجي، وإنما يغدو الطرف المطلق هو الواسطة التي تُوصّل إلى هذه التملُّكات والتحقُّقات النسبية، إذ يكون تَعلُّق الطرف الأدنى به وحده، تاركا أمر التملك والتحقق إليه، فترتقي بذلك أخلاقه درجات، متفرّعة من معاني روحه؛ والحاجة إلى هذه

الأخلاق الداخلية والمعاني الروحية في التحرُّر، خلافا للرأي السائد، أشدُّ من الحاجة إلى الأخلاق الخارجية، ذلك أن التحرر الخارجي، ولو أنه قد يتحقق بغير التحرر الداخلي، فإنه يظل تَحرُّرا مهدَّدا بالزوال أو النقصان، هذا إن لم يكن أصلا تحرُّرا ناقصا، حتى يتأسس على هذا التحرُّر الجواني، مستمِدّا منه أسباب الثبات والاكتمال؛ بينما التحرر الداخلي، وإن كان تحقُّقُه يستتبع التحرر الخارجي، فإنه يستغني بنفسه عن غيره، فلا يضيف إليه هذا التحرر البرّاني شيئا يُذكر، إلا أن يكون تحقيقا جزئيا له في الظاهر.

واضح أن شرط الازدواج في الرتبة التكليفية والرتبة التخليقية يدفع ما وقعت فيه الدعوى الديانية في صورتيها التحيكمية والتفقيهية من اختزال للحاكمية، حافظة لركن الآمرية وصارفة لركن الشاهدية؛ فالتكليف الشهودي والتخليق الداخلي يندرجان في الشاهدية، بحيث يلزم أن الدعوى الائتمانية تجتنب هذا الاختزال، آخذة بكلا الركنين اللذين تنبني عليهما الحاكمية.

ومتى تقرر أن النسبة الحقّية بهذه الشروط الأربعة ـ «عدم الحجز» و«تَضمُّن الذات المطلقة» و«ازدواج الرتبة التكليفية»، و«ازدواج الرتبة التخليقية» ـ هي وحدها القادرة على صرف التعبد للذات الذي وقعت فيه «الدعوى الديانية»، ناهيك عن «الدعوى العلمانية»، تبيّن أن مضمون الدعوى الائتمانية يرجع إلى القول بأنه لا نسبة حَقّية يمكن أن توفي بهذه الشروط إيفاء «**النسبة الائتمانية**» بها؛ فلنوضِّح الآن كيف أن هذه النسبة الحقّية الخاصة ـ أي النسبة الائتمانية ـ تقوم بهذه الشروط على أكمل وجه.

3.2. رُكنا النسبة الائتمانية؛ إذا نحن تأملنا مفهوم «الائتمان»، انطلاقا من لفظ «الأمانة» كما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف[26]، ألفينا أنه

---

(26) تدبر الآيات البينات: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (الآية 58، سورة **النساء**)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ» (الآية 27، سورة **الأنفال**)؛ «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (الآية 8، سورة **المؤمنون**).
وتأمل الأحاديث الشريفة: قال عليه الصلاة والسلام: «اضمنوا لي ستا من أنفسكم، أضمن =

يتضمَّن معنيين أساسيين ينزلان منزلة ركنين أساسيين لهذه النسبة، وهما: «**الإيداع الرعائي**» و«**الاتصال الروحي**»؛ فلننظر كيف أن هذين المعنيين يستوفيان الشروط المذكورة.

3. 2. 1. الإيداع الرعائي؛ واضح أن الإيداع علاقة بين أطراف ثلاثة: «الشيء المودَع» (أو «الوديعة») و«الذات المودِعة» (وهو هنا «الله» جل جلاله) و«الذات المودَع لديها» (أو «الإنسان»)[27]؛ فالمودِع يعهد إلى المودَع لديه بشيء يتولَّى حفظه، وديعةً عنده؛ وواضح أيضا أن نسبة المودِع إلى الوديعة غير نسبة المودَع لديه إليها (استيفاء الشرط الأول)؛ ففي النسبة الأولى، المودِع هو الذات المطلقة والمالك المطلق، إذ أنه لا يملك الوديعة فقط، بل أيضا يملك المودَع لديه نفسه، بل إنه يملك كل شيء؛ كما أنه لا يُثبِت ذاته إثبات المودِع فقط، بل يثبتها كذلك إثبات المتصرّف في كل شيء؛ بينما المودَع لديه، في النسبة الثانية، هو مالك نسبي ولو اتسع ملكه وامتد سلطانه، وهو ذات نسبية ولو تقوَّى إنجازها وعظُم قدرها (استيفاء الشرط الثاني).

بيد أن الإيداع ليس نوعا واحدا، وإنما نوعان اثنان: «إيداع صيانة» و«إيداع رعاية»؛ أما **إيداع الصيانة**، فحقُّه أن يحفظ المودَعُ لديه الشيءَ **على حاله التي أُودِع عليها** إلا أن يتعرّض للضرر، فحينها، يعمل، بقدر الطاقة، على دفع هذا

= لكم الجنة، اصدقوا إذا حدثتم، وأوفوا إذا واعدتم، وأدوا الأمانة إذا ائتمنتم، واحفظوا فروجكم، وغضوا أبصاركم، وكفوا أيديكم» (**مسند** أحمد بن حنبل)؛ وقال: «إذا ضيعت الأمانة، فانتظرْ الساعة»؛ قيل: «كيف إضاعتها؟» قال: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله، فانتظر الساعة» (**صحيح** البخاري)؛ وقال: «أدّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك» (**سنن** الترمذي)؛ وقال: «أول ما تفتقدون من دينكم الأمانة»؛ وقال: «إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن، فعلموا من القرآن، وعلموا من السنة، ينام الرجل النومة، فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل الوكث، ثم ينام النومة، فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل المحل كجمر دحرجته على رجلك، فنفط، فتراه منتبرا، وليس فيه شيء، فيصبح الناس يتبايعون لا يكاد أحد يؤدي الأمانة، حتى يقال: إن في بني فلان رجلا أمينا؛ حتى يقال للرجل: ما أحلده؟ ما أظرفه؟ ما أعقله؟ وما في قلبه حبة خردل من إيمان» (**صحيح** البخاري ومسلم)..

(27) قد يسمى «الطرف المودَع لديه» أيضا باسم «الوديع» أو «المستودَع».

الضرر، حتى يسترده المودِع في أجَلٍ تُحدّده الحاجة إليه أو يُحددّه وجود الأمن؛ وبيِّن أن دفع الضرر هذا لا يُعَدّ تصرّفا في الوديعة، وإنما صيانة لها؛ وأما **إيداع الرعاية**، فواجبه أن يحفظ المودَع لديه ما أُودع من **حيث الحقوق التي يقتضيها**، فيؤديها كما ينبغي، على أن **هذه المحافظة على الحقوق لا تمنع التصرف في الوديعة** بما يجلب للمودَع لديه المصلحة ويدفع عنه المضرة؛ بل لعل الأصل في الوديعة المرعية هو الإذن بالتصرف فيها، لأن حقوقها محفوظة؛ ولَمّا كان الإيداع الإلهي إيداع رعاية، تكريما للمودَع لديه، لا إيداع صيانة شأنَ الإيداع البشري الذي يدعو إليه وجود الخوف، **فقد حقَّ للمودَع لديه أن يتملّك ما أودعه المودِع الإلهي وأن يستكمل به تحقيق ذاته**، متصرّفا فيه بحسب مصالحه، على أن يراعي حقوق المودِع الإلهي في كل ودائعه.

- **فإذن الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كلُّ ما خلق الله، جلَّ جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يتملكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء، شريطةَ أن يصون حقوقها.**

3.2.2. الاتصال الروحي؛ كما أن هناك اتصالا بين المودِع الإنساني والمودَع لديه، فكذلك يوجد اتصالٌ بين المودِع الإلهي والمودَع لديه؛ بيد أن هناك فرقا بين الاتصالين من حيث اتجاههما؛ فالأول **اتصال أفقي** يربط بين ذاتين نسبيتين، إحداهما تَملك ما أَودَعت والأخرى لا تملكه، على أن هذه «الأفقية» لا يراد بها أن لهما وجودا في أطراف المكان، وإنما يراد بها أن التعامل بين الطرفين ينبني على قانون **الأخلاق الخارجية**؛ بينما الثاني **اتصال عمودي** يربط بين ذات مطلقة مالكة لكل شيء وذات نسبية تَملك ما تملك بحفظ حقوقه، على أن هذه «العمودية» ليست، هي الأخرى، بعدا مكانيا كما لو أن طيَّ مسافات السماوات من فوقنا يوصِّل إلى هذه الذات العلية، وإنما هي معنى **روحي** يجده المودَع لديه في سره، منضبطا فيه بقانون **الأخلاق الداخلية**، ومسبوقا بالعمل التزكوي الذي هو ـ كما تقدَّم ـ عبارة عن تطهير الباطن من عِلله النفسية وتطوير لطاقته الروحية.

ومع وجود هذا الفرق بين الاتصالين: الإنساني والإلهي، فإنهما يلتقيان من وجهين متكاملين؛ **أحدهما** أن المودِع والمودَع لديه يتوسطان في اتصالهما الإنساني بالاتصال الإلهي، إذ يَترك الإنسان المودِع وديعته، شاهدا ببصيرته أنه أودعها، في الحقيقة، عند المودَع لديه الإلهي؛ كما يتسلّم الإنسان المودَع لديه الوديعة، شاهدا ببصيرته أنه تسلَّمها، في الحقيقة، من المودِع الإلهي؛ **والوجه الثاني**، أنهما يتوسطان في اتصالهما الإلهي بالاتصال الإنساني، إذ يتوكل الإنسان المودِع في حفظ وديعته على المودَع لديه الإلهي، متسبّبا، في ذلك، **بضرورة** إيداعها عند المودَع الإنساني، كما يتوكل المودَع لديه في رعاية حقها على المودِع الإلهي، متسبّبا، في ذلك، **بخيار** تسلُّمها من المودِع الإنساني؛ وفي كلتا الحالتين، يتبيّن أن المودِع والمودَع لديه يصلان أخلاق التعامل بينهما بأخلاق المعاملة مع الحق سبحانه، مودِعا كان أو مودَعا لديه، أي أن أخلاقهما الخارجية تستند إلى أخلاقهما الداخلية، إلا أن هذا الاستناد يختلف في الحالتين؛ ففي حالة التوسط بالاتصال الإلهي، تتأسَّس الأخلاق الخارجية على الأخلاق الداخلية، تحصيلا للتزكية في الباطن؛ وفي حالة التوسط بالاتصال الإنساني، تتوسَّل الأخلاق الداخلية بالأخلاق الخارجية، تحصيلا للشرعية في الظاهر (استيفاء الشرط الرابع).

وكما أن الاتصال الإنساني بين المودِع والمودَع لديه يكون إما مباشرا، وإما بواسطة، فكذلك الاتصال الإلهي بالمودَع لديه يكون مباشرا أو بواسطة؛ بيد أن هناك فرقا بين الاتصالين من جهة كيفيتهما؛ فالأول اتصال يجري بنوعيه في العالم المرئي، فيكون مباشرا لكي يطمئن المودِع على وديعته، ويأخذ تعهّدا من المودَع عنده بحفظها، وإلا فلا أقل من أن يتثبَّت من أمانته؛ ويكون غير مباشر لوجود مانع يجعل المودِع يتوسط بغيره في نقل وديعته إلى المودَع لديه متى اشتهر بأمانته أو اشتهر بايمانه[28]؛ بينما الثاني اتصال مباشر في العالم الغيبي، واتصال

(28) تأمل الحديثين النبويين: قال صلى الله عليه وسلم: «الإيمان أَمانةٌ ولا دِينَ لِمَنْ لا أَمانةَ له»؛ وقال: «لا إيمانَ لِمَنْ لا أَمانةَ له ولا دين لمن لا عهد له» (مسند أحمد بن حنبل).

غير مباشر في العالم المرئي[29]؛ فقد خيَّر المودِع الإلهي الإنسانَ في العالم الغيبي في أن يقبل **التكليف الوجودي** بحفظ الوديعة، فبادر إلى قبول هذا التكليف، وهو لا يُقدّر عظيم شأنه ولا ثقلَ حمله، جاهلا بحقيقته؛ وخيرَّه، بعد أن أبدى قبوله، في العالم المرئي، في أن يُنفِّذ، في جزئيات ودائعه، **التكاليف الوجودية** التي أبلغها إليه عن طريق رُسُله، فلم يَرْعَ حقوق هذه الودائع حق رعايتها، ظالما لنفسه؛ وإذا كان المودِع الإلهي قد تَجلّى في العالم الغيبي للإنسان يوم أن عَرض عليه **عرضه الثقيل**، فقد وضع عليه **تكليفا شهوديا غيبيا** بأن يَشهده مخيِّرا له في عرضه، فلم يَملِك، وقد تحقَّق بحكم مشيئته فيه، إلا أن يشهد في تخييره ـ ولو أنه اختار بنفسه العرض ـ تسخيرا كتسخير السماوات والأرض والجبال التي اختارت، على العكس منه، صرف هذا العرض؛ وإذا كان قد تجلى له أيضا في العالم المرئي حين أنزل أوامره الثقيلة، فقد وضع عليه **تكاليف شهودية مرئية** بأن يشهده مخيِّرا له في كل أمر من أوامره التكليفية[30]، فلم يَملِك، وقد تحقَّق بجريان حكمه على ظاهره وباطنه، إلا أن يشهد في تخييره ـ ولو أنه اختار بنفسه إما الامتثال لأوامره أو الانكفاف عنها ـ تسييرا كتسيير المخلوقات بمقتضى الأوامر التكوينية الصادرة عن مشيئته التي لا رادّ لحكمها[31] (استيفاء الشرط الثالث).

- **فإذن الائتمان عبارة عن اتصال رُوحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلا ظاهرَ الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليفُ الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار.**

---

(29) لتتدبر الآية الكريمة: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ» (الآية 51، سورة **الشورى**).

(30) تدبر الآية الكريمة: «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (الآية 29، سورة **الكهف**).

(31) تدبر الآيتين الكريمتين: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلا، وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (الآيتان 29-30، سورة **الإنسان**).

لقد اتضح كيف أن النسبة الائتمانية تستوفي الشروط الأربعة التي تحفظ من الوقوع في التعبد للذات، وكيف أنها تشكل علاقة إيداع يراعي الحقوق وعلاقة اتصالٍ يأخذ بأسباب الروح أو قل، باختصار، **علاقة إيداع متصل**؛ ولننعطف الآن على بيان كيف أنه يمكن أن نقيم عناصر «الاختيار» و«التعبد» و«التدبير» على النسبة الائتمانية، بحيث تغدو هذه المكونات الائتمانية، مراعية للحقوق ومتصلة بالروح.

3.3. الوظيفة التحريرية للنسبة الائتمانية؛ نُمهّد لهذا الغرض بذكر خصوصية التحول الذي يَحصُل في تعامل الائتماني مع ذاته بفضل دخول الذات الإلهية، طرَفا ثالثا، في بنية النسبة الائتمانية، تحقُّقا وتَملُّكا؛ فلما كانت الذات الإلهية هي السبب في خروج الائتماني من نسبة استعبادية صريحة إلى نسبة تحررية حقيقية، وجب أن تتغير علاقته بذاته، متحققا ومتملّكا، تغيُّرا يرتقي بها إلى هذه الرتبة الروحية؛ وإيضاح ذلك أن علاقة الائتماني بذاته لم تَعُد صلة مباشِرة، بحيث يقع أسيرا لها، بل أضحت صلة غير مباشرة تتوسطها الذات الإلهية، بحيث تتولى إخراج الائتماني من أسْر ذاته؛ ولا محالة، فإن هذا التوسط في علاقة الائتماني بذاته يقتضي طريقا في تعامله معها غير الطريق الذي يعامِل به الدياني ذاته، ناهيك عن العلماني؛ فمن الواجب إذن أن يتخذ التعامل الائتماني طريقا روحيّا يُضادُّ الطريق النفسي الذي يتخذه التعامل الدياني؛ وعلى هذا، فإن تذكُّر الائتماني لذات الله وأوصافِه وأفعاله يسبق تذكُّره لذاته وأوصافه وأفعاله، بل إن شهوده لأفعال الله يُنسيه أفعاله، بل إن أوصافه، في تقلُّبه في مراتب التكليف والتخليق بفضل العمل التزكوي، تنتقل إلى أضدادها؛ فلما كانت هذه المراتب يفضل بعضها بعضا إن قليلا أو كثيرا، احتاج الائتماني في كل مرتبة ترقَّى إليها من الأعمال والآداب ما لا يحتاجه في المرتبة التي ترقَّى عنها، فيكون لنهوضه بهذه الواجبات المستجدة من الآثار والفوائد ما يُخرجه من صفاته وأحواله، ويُدخله في أخرى تختلف عنها؛ ولا يزال هذا الاختلاف يتزايد، حتى يصل إلى درجة التضاد؛ بل ليس يبعد أن يجمع الائتماني في الدرجات العليا لهذا الترقي بين الأضداد؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان فاعلا، فإنه يجوز أن

يصير مفعولا كأن تكون إرادته هي أن يصير مرادا؛ والعكس أيضا صحيح، إذا كان مفعولا، يجوز أن يصير فاعلا كأن يصير إذا قال للشيء كن، فإنه يكون؛ وكذلك إذا كان مُثْبَت الصفة، فإنه قد يصير مسلوبا منها كأن تكون إرادته هي أن يصير بغير إرادة؛ والعكس أيضا صحيح، إذا كان مسلوب الصفة، فإنه قد يصير مُثْبَتَها؛ وقد يجمع بين الضدين كأن يكون مريدا مرادا أو يكون عبدا حرّا في ذات الوقت.

بعد هذا التمهيد الذي تعلّق بخصوصية التحول الروحي الذي يحصل في تعامل الائتماني مع ذاته بتوسط الذات الإلهية، نمضي إلى توضيح كيف أن النسبة الائتمانية القائمة على «الإيداع الرعائي» و«الاتصال الروحي» تَصرِف عن «الائتماني المختار» أسباب التعبد لذاته، تحقّقا وتملّكا، وتُوسّع فضاء الوجود المرئي والغيبي الذي ينطلق فيه.

3.3.1. الاختيار الائتماني والتحرر الروحي؛ لقد ذكرنا أن التعبد للذات الذي يقع فيه «المختار» يرجع إلى تعلُّقين اثنين: «تعلُّق بالنظر العقلي» و«تعلُّق بالصلاح الخُلُقي»؛ إذ يتَقلَّب هذا التعلق المزدوج في أطوار لا حقُها أشد تعبّدا للذات من سابقها، منتحلا صفة «الإطلاق»؛ فقد يُسند المختار هذه الصفة إلى النظر العقلي والصلاح الخُلقي، ثم يسندها إلى ذاته باعتبارها نموذجَ النظر والصلاح، ثم يسندها إلى النسبة التي قامت بينه وبين هاتين الصفتين، ناسيا مقام «الرازقية»؛ وأخيرا، يسندها إلى النسبة التي تُحدّد علاقته بملكة الاختيار، ناسيا مقام «الخالقية».

لكي يَخرج المختار من هذا التعبّد للذات، ويُصبِح اختيارُه اختيارا ائتمانيا لا استعباد معه، فإنه يتعيّن عليه أن يرى في الاختيار، لا فعلا يختص به، وإنما **أمانة استودعها الله جل وعلا عنده**، وأن يرى نفسه، لا فاعلا مستقلا بفعله، وإنما مؤتمَنا عليه راعيا له؛ وقد تقدَّم أن المؤتَمَن الراعي عبارة عن مودَع لديه يجب عليه حفظ حقوق الوديعة؛ ولما كان حفظ هذه الحقوق لا يتنافي مع التصرف في أمانة الله بما يجلب النفع لعبده، جاز للائتماني المختار أن يرى في النظر العقلي الذي توسَّل به تحقُّقا لذاته، ويرى في الصلاح الخُلُقي الذي تغيّاه

تملُّكا له؛ وظاهر أن حقّ النظر والصلاح على هذا المختار هو أن يُقرّ **بفضل** الله عليه فيهما، قائما بواجب الشكر له؛ ومتى قام الائتماني المختار بهذا الحق على الوجه الذي ينبغي، قام بنفسه اليقين بأن هذا التحقق العقلي ـ أو قل هذا التعقل ـ لا يمكن أن يكون إلا **تحققا نسبيا**، وأن هذا التملك الخُلُقي ـ أو قل هذا التخلُّق ـ لا يمكن أن يكون إلا **تملكا نسبيا**، لوجود يقينه بأن الحق سبحانه هو المتفضل عليه بهما، خلقا ورزقا، مؤتمِنا له عليهما؛ وعندها، ينتهض الائتماني المختار مترقّيا عن رتبة التعبد لذاته الذي يتسبَّب فيه **إطلاق** وسيلته، أي «النظر العقلي»، **وإطلاق** غايته، أي «الصلاح الخُلُقي»، متحرّرا من العبودية لهاتين الصفتين، وموسّعا وجوده في العالم المرئي على قدر هذا الترقي؛ غير أن التحرر من استعباد الصفات لا يكفي في تحقيق التحرر من التعبد للذات التي تحمل هذه الصفات، لأن التعلُّق بالذات قد يبقى، حتى ولو زال التعلق ببعض أوصافها.

وإذا نحن تأملنا تعلُّق الائتماني المختار بذاته، ألفينا أنه ينطوي على ضرب من **المزاحمة** للتعلق بذات الله، بحيث ينزل منزلة إشراك به إن لم يكن إشراكا جليا أو صريحا ينكره هذا الائتماني نفسه، فإنه يظل نوعا من الإشراك الخفي أو الضمني الذي يمنعه من التحرُّر المطلوب؛ لذلك، فالائتماني المختار، وإن التزم برعاية حقوق النظر العقلي والصلاح الخُلقي، فإنه يبقى غير قادر على صرف هذا الشرك الخفي، مرتقيا باختياره إلى رتبة الاختيار الائتماني، حتى يحصل له الاتصال الروحي بالله الذي هو أحق بتعلّقه؛ إذ هذا الاتصال هو وحده بمقدوره أن يمده بالأسباب الخُلقية والمعنوية التي تدفع عنه الإشراك بالذات القدسية.

وهاهنا، يتعيّن على الائتماني المختار أن يُحدث طفرة في علاقته مع ذاته، فيَخرج بها من نطاق أخلاق الظاهر إلى نطاق أخلاق الباطن، لا تحقيرا لأخلاق الظاهر، وإنما تقويما لمظاهرها وتأسيسا لضوابطها؛ ولا سبيل إلى هذا الخروج إلا إذا جعل هذا الائتماني من المعاملة مع الله الواسطة في تعامله مع ذاته، متخلِّقا معها بواسطة أخلاقه الروحية مع الله؛ ويضطره هذا التخلق المتصل إلى أن **يتبيَّن حدود ذاته في الاختيار**؛ فيدرك أنه لا يقدر أن يختار كل ما يشاء؛ وحتى إذا اختار ما يشاء، فلا قدرة له على تَبيُّن عواقبه؛ وربما اختار أمرا ظنه

صلاحا له، فكان فسادا عليه؛ بل ربما اختار ما فيه بلاء لا يطيقه، أو اختار ما لا يأمن المكرَ الإلهي فيه؛ ولا مكرَ أسوأ من أن يختار ما فيه نهاية اختياره، مستعبدا نفسه بنفسه.

وحتى نعرف إلى أي مدى يفيد تبيُّن الحدود الاختيارية للذات في دفع التعبّد لها، نفرِّق بين درجتين فيه: «التعبد الناتج عن الشعور **باستغناء الذات**»، و«التعبد الناتج عن السقوط في **طغيان الذات**»؛ والحال أن تبيُّن الحدود الاختيارية للذات ينفع في إخراج الائتماني المختار من حال **الاستغناء** باختياراته، واجدا الحاجة إلى هداية من ائتمنه عليها، فتزداد سعه وجوده المرئي على قدر شعوره بهذه الحاجة؛ لكن، مع هذا الاتساع في الوجود، يبقى أن التبيّن لحدود الذات الاختيارية لا يُخرج المختار بالضرورة من حال **الطغيان** بهذه الاختيارات، ولو أنه يسلّم بأنها أمانات مودعة عنده؛ ذلك أن الإنسان قد يطغى بما ليس له، لا ظنا منه أنه له فحسب، بل، أيضا، مع وجود علمه بأنه لغيره، متى تمكَّن منه بأي وجه كان[32].

فكان لا بد للائتماني المختار من أن يطوي طورا آخر في تحوُّل علاقته بذاته وهو أن يَخرج بها من نطاق التكاليف الوجودية إلى نطاق التكاليف الشهودية، لا لاغيا لتكاليف الوجود، وإنما قاصدا لأرواحها، وكاشفا لأسرارها؛ ولا يتأتى له هذا الخروج إلا إذا استطاع أن **ينسي وجود اختياره**، وأن لا يتذكَّر إلا اختيارات الله، شاهدا حسنها وإحسانها؛ ويضطره هذا الشهود الروحي إلى أن يترك تحقّقه بالنظر العقلي وتَملُّكه للصلاح الخُلقي لِمن له الاختيار الأعلى، لا اتكالا ونسيانا للأسباب، وإنما يقينا منه بأن اختياره تعالى يكون له بنظر أصوب وصلاح أفضل، فلا يبقى له إلا اختيار واحد، وهو أن يختار أن لا يختار، فيزيد وجوده في العالم الغيبي انبساطا لمزيد تذكُّره لله؛ وقد يرتقي هذا الشهود درجة، فيضطره إلى أن يترك الاختيار كله، لا خمولا وهروبا من المسؤولية، وإنما مزيدَ يقين بأنه

(32) تدبر الآية الكريمة: «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ» (الآية 51، سورة **الزخرف**).

لا نظر ولا صلاح، ولا تحقُّق ولا تملُّك، بغير اختياره جل وعلا، حتى إنه لا مَعْدَى له عن عدم الاختيار، فلا يختار أن لا يختار، متلبّسا بحال الاضطرار إليه في أفعاله وصفاته، فتنبسط آفاق وجوده الغيبي على قدر هذا الاضطرار؛ وقد يترقّى شهوده إلى درجة أعلى، فلا يرى له مَلَكَةَ الاختيار، لا عجزا عن اتخاذ القرار، وإنما تيقُّنا كاملا منه بأنه لولا جُودُه بخَلْقه لـمَلكته، ولولا جوده بِرزقه لاختياراته ما نَسب إلى ذاته ما نسب، متلبِّسا بحال الاضطرار إليه في ذاته؛ وعندها فقط، يقدر الائتماني المختار على أن ينسى وجود ذاته، بعد أن نسي أفعالها وأوصافها، فلا يطغى، تائبا من إشراك ذاته بذات الله، ومتحررا، بفضل هذه التوبة، من التعبّد لذاته، فيبسُط له الوجودُ جناحَه بَسْطَه لمن إرادته من إرادة الله.

وليس لقائل أن يقول إن الاختيار الائتماني يوقع في «الجبرية» التي تنفي عن الإنسان كل اختيار؛ ذلك لأن الائتماني المختار، على خلاف المختار غير الائتماني، يمارس نشاطه الاختياري على طبقتين اثنتين: وجودية وشهودية؛ ففي طبقة الوجود التي **يسري** فيها بعقله المسدَّد[33]، فإنه يختار أفعاله بمحض إرادته، متحملا كل تبعاتها كما يفعل المختار غير الائتماني، وهو يجول في هذه الطبقة بعقله المجرّد، سواء بسواء؛ فالأصل في طبقة الوجود هو الاختيار؛ أما في طبقة الشهود التي **يَعرج** فيها الائتماني المختار بعقله المؤيَّد ــ أي بروحه ــ فإنه يتحقق بالاضطرار في هذه الأفعال، لا لأنه محل لجريان سابق الاختيار الإلهي فحسب، بل أيضا، لأنه لا يملك لنفسه أن يختار بغير أن يكون مضطرا إلى الاختيار، تعبُّدا لله الذي خيَّره؛ فالاضطرار هو الأصل في طبقة الشهود[34].

وعلى الجملة، إن الاختيار الائتماني يُحرّر المختار من التعبّد لذاته، نتيجةَ تعلُّقه بنظره، وسيلةً، وبصلاحه، غايةً، موسِّعا، على قدر هذا التحرّر، وجوده

(33) المقصود بـ«العقل» هنا هو «العقل المسدد» في حق الائتماني المختار و«العقل المجرد» في المختار غير الائتماني.

(34) لاحِظ التضاد بين دعوانا هنا ودعوى «كانط»الذي يجعل عالم الوجود هو مجال الاضطرار، في حين عالم الشهود (ويسميه عالم «النومين») هو مجال الاختيار.

في العالمين: المرئي والغيبي؛ ذلك أن رعاية الائتماني المختار لحقوق «الاختيار» بوصفه أمانة عنده تجعله ينفي الإطلاق عن صفاته، فلا يتعبّد لها، موسِّعا وجوده المرئي؛ ثم إن اتصاله الروحي بالله يجعله يتبين أن اختياراته محدودة، آفاقا وآثارا، فلا يتعبّد لها، مستغنيا، فيتسع وجوده الغيبي؛ كما يجعله ينسى اختياراته، وجودا ومَلَكةً، فلا يتعبّد لها طاغيا، فيبلغ اتساع وجوده أقصاه.

والآن نمضي إلى بيان كيف أن النسبة الائتمانية تَصرِف عن «الائتماني المتعبد» أسباب التعبد لذاته، تحقّقا وتملّكا، وتُوسّع فضاء الوجود المرئي والغيبي الذي ينطلق فيه.

3 . 3 . 2. التعبد الائتماني والتحرر الروحي؛ لقد مضى أن التعبّد للذات الذي يقع فيه «المتعبِّد لله» يرجع إلى تعلُّقين أساسيين: «تعلُّق بالصلاح والفلاح» و«تعلُّق بالعمل»؛ إذ يتخذ هذا التعلق المزدوج أشكالا مختلفة بعضها أسوأ تعبُّدا للذات من بعض؛ إذ يكون تعلّقا بالأعمال الشاقة أو بصُوَر الأعمال أو تعلُّقا بالظهور بها أو تعلُّقا بالعِوض عنها أو يكون نسبةَ هذه الأعمال إلى الذات، كسبا وصُنعا، متناسيا لحقيقة «الخَلْق» و«الرّزق».

لكي يتخلّص المتعبِّد لله من تعبّده لذاته، وتصبِح عبادتُه عبادة ائتمانية لا استعباد معها، فإنه يتوجَّب عليه أن يرى في العبادة، لا عملا ينفرد به، **وإنما أمانة استودعها الله عنده**، وأن يرى نفسه، لا عاملا مستقلا بعمله، وإنما مؤتَمَنا عليه راعيا له؛ ومعلوم أن كل مؤتَمَن راعٍ يجب عليه حفظ حقوق ما ائتُمن عليه؛ ولما كان حفظ هذه الحقوق لا يتعارض مع التصرف في أمانة الله بما يعود على المؤتَمَن بالنفع، جاز للائتماني المتعبّد أن يجد في عَمل العبادة الذي توسَّل به تحقُّقا لذاته، ويجدَ في الصلاح والفلاح اللذين قَصدهما تملُّكا له؛ ولا يخفى أن حقّ العمل والصلاح والفلاح على هذا الائتماني هو أن يُقرّ **بمـنَّة** الله عليه فيها، ناهضا بواجب الامتنان له بأن خصَّه بها؛ ومتى قام بهذا الحق على الوجه الذي ينبغي، قام بنفسه اليقين بأن التحقق بالعبادة لا يمكن أن يكون إلا **تحقُّقا نسبيا**، وأن التملك للصلاح والفلاح لا يمكن أن يكون، هو أيضا، إلا **تملُّكا نسبيا** لحصول يقينه بأن الله هو المتفضل عليه بهذه المنَّة العظمى، مؤتمِنا له عليها.

ومتى تأكد الائتماني المتعبد من أن النسبِية لا تنفك عن صفاته، تصدّى لاستعبادات المشقة والصورة والرياء والطمع التي تدخل على أعماله؛ إذ يتبين أن الأصل في العبادة ليست المشقة البدنية، وإنما الاطمئنان الروحي ـ أو قل الاسترواح ـ[35]، ولا هو الصورة الخارجية للعمل، وإنما المعنى الداخلي له، ولا هو إظهار العبادة، وإنما الإخلاص للمعبود، ولا هو تعظيم الثَّواب، وإنما تعظيم التوّاب؛ كما يتبيّن أن الواجب في حق المتعبد هو أن يطلب الاطمئنان الروحي والعمل الداخلي والإخلاص للمعبود وتعظيم التوَّاب، فيأخذ في الجد والاجتهاد للتخلُّق بهذه الخصال القلبية، موقنا بأنه بقدر ما يدرك من هذا التخلّق القلبي، تكون له القدرة على التحرر من استعبادات أضدادها القالَبية، مشقةً وصورة، رياء وطمعا، فيتسع وجوده المرئي على قدر التحرر من هذه الأضداد؛ على أن التصدي لهذه الاستعبادات الخارجية المختلفة، ولو أنه ضروري، لا يكفي في إخراج المتعبّد إلى التعبّد الائتماني، لأن ترك التعلُّق بظاهر الأعمال لا يَنتُج عنه بالضرورة ترك التعلق بباطن الأعمال، بل، على العكس من ذلك، قد يُقوّي هذا التعلق في نفس المتعبّد، ولا، بالأولى، يَنتُج عنه ترك التعلّق بالذات التي تأتي بهذه الأعمال القلبية؛ وإذا صح هذا، صحَّ معه أن هذين التعلقين الأخيرين: «التعلق بالأعمال القلبية» و«التعلق بالذات العاملة» لا يَقلّان إيقاعا في التعبّد للذات من «التعلق بالأعمال الظاهرة»، هذا إن لم يكن التعبّد لهما أشد، لأنه أشكل وأخفى، فيُحتاج فيه من التبصُّر ما لا يُحتاج إليه في التعبد لظاهر الأعمال.

وعلى هذا، فلئن كان الائتماني المتعبِّد يحتاج إلى رعاية حقوق العمل والصلاح والفلاح في الارتقاء بتعبّده إلى رتبة التعبد الائتماني، فلا يمكن أن يستغني به وحده، بل لا بد له من أن يحصّل الاتصال الروحي بالله جلّ جلاله، حتى يقدر على دفع الاستعباد الخفي الذي يؤدي إليه التعلُّقان المذكوران: «التعلّق بالباطن» و«التعلق بالذات»؛ ولا يجب في حقه هذا الاتصال لِمجرَّد كون

(35) تأمل الحديث النبوي: «أرحنا بها يا بلال» (ضمير الغائب عائد على الصلاة).

العبادة أمانة مودعة عند المتعبّد كما أن «الاختيار» أمانة مودعة عند المختار، بل لكون العبادة هي، أصلا، عملُ اتصالٍ بالله، إذ تحصل فيه المناجاة له، بل تحصل فيه إجابته عليها؛ وحينئذ، لا يسع الائتماني المتعبّد إلا أن يتبيّن بأن لعمل العبادة خصوصية ليست لأي عمل آخر مثل «الاختيار»، وهي أن المقصود بهذا العمل هو الطرف الأعلى نفسُه في علاقة النسبة الائتمانية التي تربطه به كطرفَ أدنى، فيكون عملُ العبادة منسوبا إليه من حيث القصد، فضلا عن نسبته إليه من حيث صدور الأمر به.

ومتى تبيَّن الائتماني المتعبد هذه الخصوصية، أدرك أن القيام بحق هذه الخصوصية لا يكفي فيه التوسط في تعامله مع ذاته بالمعاملة مع الله كما هو الشأن في إرادة الاختيار، بل يوجب أن **ينسى وجود تعامله مع ذاته، وأن لا يتذكر إلا معاملته مع الله**، شاهدا فيه غاية تعامله وأيضا وسيلته إليها؛ ولما كان نسيان المتعبّد لتعامله مع ذاته على درجتين: نسيانه لتعلّقه بأعماله القلبية، ونسيانه لتعلقه بذاته العامِلة، كان تذكُّر معاملته مع الله هو الآخر على رتبتين: تذَكُّره لما يعود عليه من أفضال وألطاف في تعلّقه به، وتذَكُّره له من أجل ذاته، تعظيما لها وإجلالا.

فإذا تذكّر أفضالَ الله وألطافه، سعةً وقدرا، استقل أعمالَه القلبية وحقَّر شأنها، بل خرج عن الشعور بوجود أيّ حَوْل لها في جلب هذه الـمِنن الإلهية، مادامت هذه الأعمال، ولو تزكَّت ما تزكَّت، فإن العجز والتقصير قصاراها؛ فمن أين لنقصانها أن يستحق الجزاء بكمال عطاياه! وهذا النقصان لا ينفك عن هذه الأعمال، حتى ولو بلغ المتعبّد فيها غاية الإخلاص فيها، ذلك لأن إخلاصَه هو نفسُه يضطرُّه إلى أن يُخلص فيه، وهكذا دواليك، بحيث لا يكون للعمل نهايةٌ يقف عندها لو أن المتعبد تُسوّل له نفسه بأن يتطلع إلى استحقاق المِنَن الإلهية؛ فالواسع الذي لا حدّ لفضله لا يناسبه إلا العمل الذي لا حدَّ لسعته، وما ذلك في وُسع متعبّد محدود، وما ينبغي له؛ وحتى إذا أدَّى أعماله، وهو يريد أن يوافق أوامر الله، مُزكّيا بها نفسه، خرج عن الشعور بأن هذه الموافقة والتزكية هي من كسب إرادته، موقنا بأنه لولا فضل الله عليه ما اهتدى ولا زَكَى؛

فينمحي، إذ ذاك، من قلبه التعلُّق بأعمال التزكية، متحررا من استعبادها كما تحرَّر، من قَبْل، من استعباد أعمال الظاهر؛ وحينها، ينفتح وجوده الغيبي، كاشفا من آفاقه وأسراره التي يحجبها وجوده المرئي ما يُحيي في روحه ذكريات يومَ أن ألقت السمع وهي شهيدة.

أما إذا تذكَّر الائتماني المتعبّد عظمة الله وجلاله، فإنه يرتحل، في تحريرِ نفسه من نفسه، إلى منزلة أعلى؛ ذلك أن هذا التعظيم والإجلال يأخذانه عن نفسه أخذا، فلا يعود يهتم لصدور الأعمال منه، ولا حتى لصدور الإخلاص فيها منه، بل لا يعود يشغله حتى الفوز بالثواب عليها، متحققا بأنه لا وجود له مع شهود هذه العظمة إلا على نعت الذلة الكبرى، ولا مع شهود هذا الجلال إلا على نعت الضآلة القصوى؛ وبفضل هذا التحقق بذلته وضآلته، يخرج الائتماني المتعبّد عن نسبة الأعمال إلى ذاته من حيث إيجادها؛ فلا يرى لذاته عملا، وإنما يراها محلا للعمل، بل لا يرى ذاتَه عاملة، وإنما يراها معمولا بها، مضيفا نفسه، ذاتا وأفعالا وأوصافا، إلى الله إضافة العبد إلى مولاه؛ ومتى خلصت عبديته لله، استطاع هذا الائتماني أن يتحرّر من أسْرِ ذاته التي ما زالت تقول: «أنا الذي أعبد»، مقتحما آخر حصن للتعبّد للذات؛ فهو إذن «عبد» وكفى؛ ولئن كانت العبدية لله هي حرية من سواه، فإن العبد الخالص لا تشغلَه الحرية من شيء ولو كان نفسَه وأعمالَه، وإنما يُشغَل بعبديته لشهوده الله، ناسيا حريته التي تُشهده ما سواه؛ فمن ذُكِّر عبديتَه الغيبية، استغنى عن تذكُّر حريته المرئية؛ ومن شُغل بمعبوده الأعلى كفاه الشغلَ بما سواه؛ وعلى هذا، فلا محيد للائتماني المتعبّد، وهو يتقلب في أطوار تحرره من التعبد للذات، من أن يُنسَى، في نهاية المطاف، حرّيته، حتى لا تشغله عن تحقيق كمال عبديته، مُعرَجا بروحه إلى فضاءات وجودية بعضها فوق بعض، وعوالِمَ غير مرئية بعضها أفسح من بعض، ومَسْرِيا بنوره الممدود إلى حيث لا أحد، حتى هو نفسه، إلا الله جل جلاله[36].

(36) إن المتعبّد الذي يصل إلى هذه الرتبة يشهد نفسه مفعولا به، لا فاعلا، بل يُشهَد أنه كذلك، هذا إذا لم يُغَيَّب عن شهوده.

وجملة القول أن التعبد الائتماني يُحرّر المتعبّد لله من التعبّد لذاته، نتيجةَ تعلُّقه بأعماله، وسيلةً، وبصلاحها وفلاحها، غايةً، موسّعا، على قدر هذا التحرّر، وجوده في العالمين: المرئي والغيبي؛ ذلك أن رعاية الائتماني المتعبِّد لحقوق «العبادة» بوصفها أمانة عنده تجعله يُثبت الصبغة النسبية لصفات الذات، فلا تستعبده أعمال الجوارح، لا من جهة المشقة المكابَدة، ولا من جهة الجمود على رسومها، ولا من جهة إظهارها للآخرين، ولا من جهة الأجر المبتغى عنها، فتتسع آفاق وجوده في العالم المرئي على قدر تحرُّره من هذه المقاصد الجلية؛ ثم إن اتصاله الروحي بالله يجعله ينسى وجود تعامله مع ذاته، متذكرا معاملته مع الله فقط، فلا تستعبده أعمال القلب من جهة الصدق والإخلاص فيها متى شَهِد سابغ أفضاله عليه، فتتَّسع آفاق وجوده في العالم الغيبي على قدر تحرره من هذه المقاصد الخفية؛ كما لا تستعبده ذاته العاملة متى شَهد عظمته وجلاله، إذ ينكسر له أقصى ما يكون الانكسار، ويفتقر إليه أقصى ما يكون الافتقار، متحققا بالعبدية له وحده سبحانه؛ ولا شيء غير هذه العبدية يورّثه الحرية الحقيقية من سائر ما سواه، بل يورّثه الحرية من الحرية نفسها، لأنها هي الأخرى شُغلٌ بما سواه، وهو لا شُغل له إلا أن يكون محلا للعبدية المطلقة، مشغولا به جلّ وعلا، لا مشغولا بها؛ فيتقلب في فضاء الوجود كيف يشاء له ربُّه، لا تنفك روحه ترتحل من عالم إلى عالم أفسح منه، بغية الوصول إلى محبوبه.

وأخيرا، نوضح كيف أن النسبة الائتمانية تَصرِف عن «الائتماني المدبِّر» أسباب التعبد لذاته، تحقّقا وتملّكا، وتُوسّع فضاء الوجود المرئي والغيبي الذي ينطلق فيه.

3.3.3. التدبير الائتماني والتحرر الروحي؛ لقد سلف أن التعبّد للذات الذي يقع فيه «المدبّر» يرجع إلى تعلُّقين أساسيين: «تعلُّق بالصلاح العام» و«تعلُّق بالعمل المؤسَّسي»؛ إذ ينزل هذا التعلق المزدوج مراتب مختلفة، كل مرتبة أشدُّ تعبّدا للذات من سابقتها: «تعلُّق بالصلاح العام والعمل المؤسّسي»، ثم «تعلُّق بالصلاح الخاص والعمل الفردي»، ثم «تعلق بالإكبار والإجلال»، ثم «تعلُّق

بالوكالة عن الله»، ثم «تعلُّق بالاستقلال بالتدبير عن الله»، فـ«تعلُّق بمقام الربوبية».

لكي يتخلّص المدبِّر من هذا التعبّد لذاته ذي المراتب المتعددة، ويصير تدبيره تدبيرا ائتمانيا لا استعباد معه، فإنه يتعيّن عليه أن يرى في التدبير، لا إدارة ينفرد بها، وإنما **أمانة استودعها الله، عز وجل، عنده**؛ ويرى نفسه، لا مدبّرا مستقلا بإدارته، وإنما مؤتمَنا عليها راعيا لها، أي حافظا لحقوقها؛ ولما كان حفظ هذه الحقوق لا يتعارض مع التصرف في أمانة الله بما يعود على المؤتَمَن بالفائدة المشروعة، جاز للائتماني المدبِّر أن يجد في العمل المؤسَّسي الذي توسَّل به تحقُّقا لذاته، ويجدَ في الصلاح العام الذي قصده تملُّكا له؛ وغيرُ خافٍ أن حقّ العمل المؤسَّسي والصلاح العام على المدبّر هو أن يُقرّ بأن الله، تبارك وتعالى، خصّه بهذه المسؤولية العظمى، إكراما له وإنعاما منه عليه، وأن ينهض، بالتالي، بواجب الحمد والشكر له بأن حظي منه بهذا التفضيل؛ ومتى استطاع أن يقوم بهذا الحق على الوجه الذي ينبغي، تيَقَّن بأن التحقق بالعمل المؤسَّسي لا يمكن أن يكون إلا تحقُّقا نسبيا، وأن التملك للصلاح العام لا يمكن أن يكون، هو الآخر، إلا تملُّكا نسبيا، لحصول إدراكه بأن الله هو المتفضل عليه بهذه المهمة التدبيرية، مؤتمِنا له عليها، فيكون هذا اليقين سببا في إفساح المجال لوجوده المرئي لكي يتزحزح عن حدوده.

بيد أنه إذا زال ميل المدبِّر إلى **إطلاق** «العمل المؤسَّسي» و«الصلاح العام»، فليس يزول بالضرورة ميلُه إلى المزج بينهما وبين عمله الفردي وصلاحه الخاص، حتى ولو سلَّم بنسبية تَحقُّقه بهذا العمل وتَمَلُّكِه لهذا الصلاح؛ ذلك أن تولِّيه تدبير الشأن العام يُرسِّخ في نفسه الاعتقاد بأنه خيرُ مَن ينهض بهذه الأمانة، بحيث ينتقل من ثبوت **أهليته** للتدبير إلى ثبوت **خيرية** شخصه، لاسيما إذا كان يرى في هذه التولية اختيارا إلهيا يختصُّ به؛ والحق أن هناك فرقا واضحا بين هذين الثبُوتين؛ فـ«الأهلية التدبيرية» لا تتعلق إلا بقدر محدود من كفاءات الشخص، فيجوز أن تكفي في تحصيلها القدرة على حفظ حقوق الأمانة؛ بينما «الخيرية الشخصية» تشمل كُلّيتَه، وجودا وسلوكا، فلا تكفي هذه القدرة ألبتة في

اكتسابها؛ والحال أن الحصول على هذه الخيرية هو الذي يرتقي بإدارة المدبِّر إلى رتبة التدبير الائتماني؛ ولا يَصحُّ أن يتطلَّع إليه، حتى يكون قد استأصل من نفسه الميلَ الشديد إلى إنزال الرغبة الخاصة في التسلط على الرقاب والأموال منزلة المصلحة العامة في تدبير الشأن العام؛ وليس من سبيل إلى هذا الأمر إلا إذا دخل في العمل التزكوي بالقدر الذي يقتحم فيه عقبة الاتصال الروحي بالله؛ إذ، بفضل هذا الاتصال الغيبي، يستطيع أن يَخْرُج من هوى التسلط الذي يستحوذ عليه إلى أداء واجب التدبير المنوط به.

وبيان ذلك أن الاتصال الروحي يقتضي من الائتماني المدبّر أن تنبثق أخلاقه الخارجية التي يتعامل بها مع المواطنين من أخلاق داخلية يورّثها له العمل التزكوي؛ ولا يتيسَّر له ذلك إلا إذا اتخذ اللّهَ، عز وجل، وسيلتَه في تعامله مع ذاته، قاصدا الامتثال لأوامره والاهتداء بأوصافه، بحيث يحمله هذا التوسل على أن يجاهد نفسه **في أن ينسى أوصافه**، متذكرا أوصاف العظمة والكبرياء والجبروت التي يختص بها الحق سبحانه؛ وحينها، يشك في أنه يستحق صفات الجلال التي تُضفَى عليه وعلى تدبيره، بأمر منه أو بتمَلّق له، والتي تدل على تمكُّن حب التسلُّط من نفسه؛ كما أنه يتعرّف، في قرارة نفسه، على حدود سلطته المخوَّلة أو المنتزَعة؛ لكن، على الرغم من هذا التطور في علاقته مع بعض صفاته، يبقى المدبّر مُصرّا على الاعتقاد بأنه لا أحدَ غيره أحقُّ بممارسة السلطة منه، وأنه لا صلاحَ عامَّ بغير حسن تدبيره، بل أنه لا تدبير بغير وجوده؛ وهكذا، فإذا جاز أن ينسى المدبِّر بعض صفات العظمة التي تُنسَب إليه، مستذكرا جبروت الله، فإنه يبقى يتذكر أن تدبيره لا يقارَن بغيره، قدرا وحُسنا، معلِّقا الوجود التدبيري للمواطنين على وجود تدبيره.

لذلك، لا مناص للائتماني المدبر من مزيد التحول في علاقته بذاته؛ فلا يكتفي بأن ينسى صفاته الجلالية بواسطة تذكّر صفات الله، بل ينبغي أن **ينسى تدبير** ذاته بمزيد العمل التزكوي، ذلك أن الذات، ما لم تَنسَ تدبيرها للشأن العام، لا تأمن أن تعود إلى تذكّر صفات العظمة التي سبق أن نسيتها أو تستبدل بها صفات غيرَها لا تقل عنها ترسيخا لهوى التسلط، بل لا تأمن أن تطاول

وتزاحم بتدبيرها تدبير الله، مُوقعة الذين تُدبّر أمرهم، كارهين، في نسيان تدبيره الإلهي، فتضيف إلى مسؤولية طغيانها مسؤولية طغيانهم؛ وليس من سبيل إلى نسيان الذات لتدبيرها إلا بأن تتزكى بالقدر الذي يجعلها تتفكّر في آيات تدبير الله في الأنفس والآفاق(37)؛ ومتى تفكَّرت في هذه الآيات التدبيرية على الوجه الذي ينبغي، شهدت أن كل مخلوق خلْقُه من تدبيره، عز وجلّ، وكلَّ مرزوق رِزقُه من تدبيره، جلّ وعلا، وأن سلطته المطلقة لا تترك لها المجال لأن تُدبّر أمرا بغير تدبيره؛ وينبغي أن تُواصل تزكيتها، حتى تشهد أنها لو خيّرت بين أن تدبّر وبين أن لا تُدبّر، لوجدت أنه خيرٌ لها أن لا تُدبّر، يقينا منها بأنه، تعالى، قائم بتدبير كل شيء على وجه الكمال؛ وحينئذ، يجد الائتماني المدبر أن وجوده في العالم الغيبي قد زال عنه ضيْقُه الذي تسبّب فيه تدبيره، وأن هذا الوجود اتجه إلى الانبساط بفضل تخليه عن منازعة تدبير مولاه، تاركا جميل أثره في انشراح صدره واستغنائه بربه.

لكن هيهات أن تكفي هذه الرتبة من اليقين، بل لابد للائتماني المدبر أن يرتقِي بتزكيته إلى رتبة أعلى ينسى فيها لا تدبيره فحسب، **بل ينسى ذاته** أيضا؛ ذلك أن المدبّر، عامّة، لا يقف عند حدّ أنه يرى أن تدبيره خيرٌ من تدبير غيره، بحيث لا بديل منه، ولا استغناء عنه؛ بل يتعدى ذلك إلى أن يرى أنه لولا وجوده من حيث هو، لما كان هناك تدبير يأتي بالصلاح العام، معلِّقا الوجود التدبيري للمواطنين، لا على وجود تدبيره، وإنما على وجوده الطبيعي؛ وفي هذا منتهى التعلق بالذات الذي يورّثه حب السلطة، والذي يجعل المدبّر يسعى إلى أن يكون سيدا مطلقا، بل يطلب، بلسان حاله، أن يكون ربّا؛ ولا يقدر الائتماني المدبِّر على نسيان ذاته إلا إذا أمكنه الاستغراق بكليته في شهود الله في كلّ ما خَلَق ورَزق، مصروفةٌ همته إلى ما يوجب عليه تدبيره الإلهي من حقوق قرَّرها وفصَّلها في كتابه المنزل، لا يشغله إلا أداؤها على أحسن وجه، قائما بخدمة المواطنين

(37) «التفكر»، عندنا، غير «التفكير»؛ إذ أن التفكير يتعلّق بظاهر الأشياء، في حين أن التفكر يتعلّق بباطنها وبالمعاني الغيبية التي في طيها.

أنفسهم في قيامه بخدمة الله، وموقنا بأنه لا مكان لوضع غير وضعه تعالى، ولا مجال لقانون غير قانونه، ولا محلَّ لحكم غير حكمه؛ ولا يزال الائتماني المدبّر على هذه الحال من الخدمة للحقّ والخلق، حتى يَمُنَّ عليه الحق بأن يجعل تدبيره من تدبيره، فإذا أمر فبأمره، وإذا قضى، فبقضائه، لا ادعاءً للحكم بالوكالة عنه تعالى، ولا بالأوْلى ادعاء للرَّبِّية[38]، وإنما تحققا بالعبدية له؛ إذ بقدر ما يخرج المدبِّر عن حاله بأنه هو الذي يدبّر فيما يدبِّر، اضطرارا إلى الحق سبحانه وافتقارا، يكون له الحق بكمال التدبير، مضيفا إلى هذا الفضل العظيم فضل نسبة هذا التدبير إليه؛ وعندها، يجد الائتماني المدبر نفسه مغمورا بنعمة الوجود في عوالم من الغيب تزيد روحه تذكّرا لحقيقتها وتَشوّقا إلى أصلها، منطلقة من إسَار العالم المرئي.

وقصارى القول أن التدبير الائتماني يُحرّر المدبِّر من التعبد لذاته، نتيجةَ تعلُّقه بالعمل المؤسَّسي، وسيلةً، وبالصلاح العام، غايةً، باسطا، على قدر هذا التحرّر، وجوده في العالمين: المرئي والغيبي؛ ذلك أن رعاية حقوق «التدبير» بوصفه أمانة تجعل الائتماني المدبِّر يتبيّن الوجه النسبي لصفات ذاته، فلا يستعبده هذا العمل ولا هذا الصلاح؛ أما سعيه إلى الاتصال الروحي، فيتدرَّج به في مراتب تزكوية ثلاث، كل مرتبة تخلِّصه من استعباد معين؛ **أولاها**، تأسيس أخلاقه البرّانية في التعامل مع المواطنين على أخلاقه الجوّانية؛ إذ بفضل هذا التأسيس ينسى صفات العظمة التي يضفيها على نفسه، ترسيخا لسلطته، فيتسع وجوده في العالم المرئي؛ **والثانية**، تفكُّره في آيات التدبير الإلهي في نفسه وفيما حوله؛ فبفضل هذا التفكر المبني على أخلاقه الداخلية، يستيقن أن التدبير الإلهي يحيط بتدبيره من كل جانب، فينبسط وجوده الغيبي على قدر هذا اليقين؛ **والثالثة**، شهود الله في مُلكه، موجبا حقوقا معلومة؛ فلولا هذا الشهود الروحي، لَـما تَمكّن الائتماني المدبر من أن ينسى ذاته، بسبب روح التربُّب التي يحملها العمل التدبيري؛ وبحصول هذا النسيان، تحصل له القدرة على الارتقاء بتدبيره

(38) «الربّية» مرادف لـ«الربوبية» كما أن ضده، أي «العبدية»، مرادف لـ«العبودية».

إلى رتبة التدبير الائتماني الموصول بالتدبير الإلهي؛ فتسرح روحه في فضاء وجودى لا ينفك يزداد سعة وترقية، حتى إنها تتذكر عهودها وشهودها يومَ لا يوم.

وحاصل الكلام في هذا الفصل الأخير هو أن «الدعوى الائتمانية» لا تفصل بين «التعبد» و«التدبير» (إن شئت قلت «الدين» و«السياسة») فصل «الدعوى العلمانية»، ولا تصل بينهما وصل «الدعوى الديانية»، وإنما تنزل رتبة سابقة على الفصل والوصل، وهي رتبة «**الوحدة الأصلية**» التي منشؤها العالم الغيبي، وتتمثل في «الأمانة» التي تَحمّلها الإنسان بـ«اختيار» منه؛ إذ لا فصل ولا وصل بين «التعبد» و«التدبير» في «الأمانة» كما أنه لا فصل ولا وصل بينهما في «الاختيار»؛ لهذا، اقتضى مبدأ النسبة الائتمانية، على خلاف مبدإ الوضع العلماني، أن يكون الإنسان، لا متسيِّدا، وإنما **مستودَعا** لا ينفك يرعى حقوق الوديعة؛ كما اقتضى، على خلاف مبدإ النسبة الديانية، أن يكون الإنسان، لا منفصلا عن **المودِع الإلهي**، وإنما متصلا به لا يبرح يأتي أعمال التزكية؛ ولما قام هذا المبدأ على الإيداع الإلهي والاتصال الروحي، استطاع أن يوسّع آفاق الوجود الإنساني حيث يضيّقها مبدأ الوضع العلماني، بل يوسّعها بما لا يوسعها مبدأ النسبة الديانية؛ فإذا كان المبدأ العلماني، بسبب إنكاره للإيداع الأول، يَحجُب العالم الغيبي عن روح الإنسان، بل يمحو آثاره من ذاكرته، فإن المبدأ الائتماني، على العكس من ذلك، يرفع هذا الحجاب عن روحه ويحيي ذاكرته، جاعلا عالمه المرئي موصولا بعالمه الغيبي، حتى إذا أتى تدبيره المرئي، كان، في الآن نفسه، آتيا لتعبّد غيبي؛ وإذا كانت النسبة الديانية، بسبب انبنائها على العمل النفسي ونسيانها للاتصال الروحي، تُوقع الإنسان في التعبّد لذاته، جاعلة وجوده الغيبي تنحسر آفاقُه حتى تكاد تضمحلّ، فإن النسبة الائتمانية، على العكس من ذلك، تزوِّده بأسباب التحرر في اختياره وتعبّده وتدبيره جميعا، فينبسط فضاء وجوده الغيبي، مرتقيا بوجوده المرئي؛ ويبقى انبساطُه يتزايد ما بقي على اتصاله بربه.

خاتمة

الوجود الائتماني حقيقة لا وَهْم

أوشكنا على الفراغ من هذا الكتاب الذي جاء بـ«**مقاربة روحية**» لإشكال الصلة بين الدين والسياسة، مؤسَّسة على نظرية في الوجود الإنساني؛ ولو أن آخرَ الكلام يُخصَّص، في الغالب، لتجميع ما تفرَّق في الفصول من النتائج التي تمّ التوصلُ إليها أو لبيان الآفاق التي تفتحها النتائج الأساسية بعد التذكير بها[1]، فقد ارتأينا أن نُفرِد هذه الخاتمة للرَّد على اعتراض كثيرا ما يُورَد على الأعمال التي لا تكون وصفا لأحداث تاريخية أو لمشكلات واقعية، وإنما بناءً لنماذج نظرية بديلة من نظام الحياة القائم؛ وقد يَرِد هذا الاعتراض على الدعوى الائتمانية التي نقول بها والتي بنيناها على نقدنا للدعوى العلمانية والدعوى الديانية؛ وقد يشترك «العلماني» و«الدياني»، وإن كان بقَدْرين مختلفين، في الاعتراض عليها؛ وصيغته هي كالتالي:

- **لا نُسلّم أن التصور الائتماني لعلاقة الدين بالسياسة يمكن تنزيله على الواقع؛ وكُلّ تَصوُّر هذا وصْفُه يكون أقرب إلى التَخيل منه إلى التعقل، وإلى الوهم منه إلى الحقيقة.**

واضح أن هذا الاعتراض ينبني على افتراضين، أحدهما أن الفرق بين «التخيل» و«التعقل» أو بين «الوهم» و«الحقيقة» واضحةٌ معالِمُه؛ والثاني، أنَّ

(1) لقد ذيّلنا كل فصل من الفصول التسعة المكوّنة لهذا الكتاب بملَخَّص يعرض مجمل النتائج التي توصلنا إليها فيه؛ والملخصات التسعة تكفي لتزويد القارئ بالصورة المجملة لموضوع الكتاب.

الاتفاقَ حاصل بين «العلماني» و«الدياني» و«الائتماني» على وجوه دلالات هذه الألفاظ؛ وكلا الافتراضين باطل؛ فلما كانت هذه الألفاظ تتوارد بكثرة على الألسن واستعملَها هؤلاء الثلاثة، لا على مقتضى اصطلاح خاص بينهم، وإنما على مقتضى التداول العام، ترجّح أن تكون الحدود بينها، مثنى مثنى، غير بيِّنة، ولا ثابتة؛ كما أن آراء هؤلاء في الصلة بين الدين والسياسة بلغت غاية الاختلاف؛ ومِثْل هذا الاختلاف لا بد أن ينعكس أثره على استعمالهم لهذه الكلمات المتداولة؛ وحسبك شاهدا على ذلك أن «العَلماني» ينزع الصبغة العقلية عن الدين، مضفيا عليه الصبغة الخيالية، ويَخصُّ السياسة وحدها بالصبغة العقلية، بينما «الدياني» يُضفي الصبغة الشرعية على جزء من السياسة، مضفيا على الجزء الآخر الصبغة العقلية، ويَخصُّ الدين وحده بالصبغة الشرعية، علما بأنه يقابل بين «العقل» و«الشرع»؛ أما «الائتماني»، فقد يرى أن الدين ليس أحقَّ بالصبغة الشرعية من السياسة، ولا السياسة أحقَّ بالصبغة العقلية من الدين[2]؛ وعلى هذا، فلا يمكن حمل الألفاظ الأربعة السابقة إلا على معانٍ تقريبية ونسبية؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن نسلك في الجواب عن الاعتراض المذكور طريقا يأخذ بعين الاعتبار النسبية الدلالية التي تدخل على استعمالات هذه الألفاظ؛ وهذا الطريق يقوم في المقارنة بين استعمالات هؤلاء الثلاثة لهذه الكلمات في سياق تصوراتهم الخاصة للصلة بين الدين والسياسية، على اعتبار أن هذه الاستعمالات خاصة وغير فاصلة، موضحين من خلالها ردّ «الائتماني» على الاعتراض الوارد عليه.

لما كان هذا الاعتراض ينصبّ على جهتين أساسيتين من التصور الائتماني هما: «قابليته للتعقل» (أو قل «العقلانية») و«قابليته للتحقق» (أو قل «الواقعية»)، اقتضت هذه المقارنة أن نوضّح كيف أن هذا التصور ينزل في «العقلانية» و«الواقعية» رتبة تعلو على رتبة التصور الدياني درجة وعلى رتبة التصور العلماني درجتين؛ وتوضيح ذاك كما يلي:

---

(2) يَدُلّ لفظ «السياسة» هنا على «التدبير» بالمعنى العام.

- أن الائتماني ينطلق من **الغاية** التي جُعِلت للإنسان منذ خَلْقه، وهي «التعبّد لله وحده».

أما العلماني، فمعلوم أنه لا يفتأ يدَّعي أنه **سيّدُ نفسه** في كل شيء يتعلق بحياته، ممارسا إرادته بغير قيد ومتحمِّلا مسؤوليته بغير قهر؛ فإذا جاء إلى وجوده في العالم المرئي، وجد أنه لا يملك من أمره شيئا، ولا بمقدوره أن ينكر ذلك، فلا يسعه إلا أن ينقل سيادته على نفسه إلى الغاية من وجوده، متقلِّبا في تحديد طبيعتها وتحديد طريقة تحقيقها ولو أن تقلُّبه يظل محصورا في دائرة تحصيل السعادة في هذا العالم المرئي؛ وما دام سببُ وجوده لا يعود إليه، فإن «مبدأ العقلانية» يقتضي أن يطلب معرفةَ مَن أوجده، حتى يعلم بِسرِّ وجوده، وإلا أخلَّ بأحد المبادئ التي ينبني عليها مذهبه؛ ومتى دخل في هذا الطلب، فإنه يكون قد أنزله منزلة الغاية الأولى التي تُحدّد وجوده؛ والحال أن هذا الطلب هو دليل على إرادة التقرب من مُوجده، بل علامة على شروعه في التعبّد له ولو لم يَشعُر بذلك.

وأما الدياني، فمهما أصرّ على أن الغاية من خَلْق الإنسان هي «الاستخلاف في الأرض أو استعمارها»، إما دفعا لتهمة التخلف الحضاري المرسلة، وإما تغليبا لجانب التدبير من الحياة على جانب العبادة، فإن الاستخلاف أو الاستعمار مردود بالضرورة إلى الغاية التعبّدية، نظرا لأن الإنسان مأمور بأن يستعمر الأرض على مقتضى أحكام الخالق سبحانه؛ وعمارةُ الأرض على وفق هذا الشرط الإلهي إنما هي تعبّد لله.

وبناء على هذا، يكون التصور الائتماني الذي يتخذ التعبّد لله غايته أكثر تعقُّلا من التصور الذي مبناه على غاية دونها، إن طلبا لمعرفة السبب الأول كما عند العلماني أو إثباتا للتدبير الإنساني كما عند الدياني؛ إذ يكون إدراكه لحقيقة الإنسان أبلغ من إدراكه، لأن معرفة الأصل تتقدم على معرفة الفرع؛ كما أن هذا التصور الائتماني يكون أقدر على التحقق من التصور غير الائتماني بقسميه: العلماني والدياني؛ إذ يكون أقرب إلى الفطرة التي خُلق الإنسان عليها، علما بأن التعبد لله أحد المعاني المبثوثة فيها؛ والعمل بالفطرة الروحية لا بد أن يحمل

من أسباب الإيقاع في الخارج ما لا يحمله العمل بغيرها كالنسبة النفسية التي يأخذ بها العلماني والدياني[3]، لأن الذي أبدع الفطرة، جلّ وعلا، أجرى الأسباب والأقدار في الخارج على مقتضى هذه الفطرة.

- أن الائتماني يُفرّق في تعبُّده بين **ظاهر** الأعمال **وباطنها**، جاعلا باطنها حاكما على ظاهرها.

أما العلماني، فإنه يفرّق، في تدبيره، بين العام والخاص، مقدّما العام على الخاص؛ وتبدو هذه التفرقة لأول وهلة عبارة عن تقديم المصلحة الكلية على المصلحة الجزئية، فتكون معتبرةً ومطلوبة، لكن هيهات! إذ أن العلماني يجعل الدين كلَّه مصالحَ خاصة، وما سواه من التدبير المرئي مصالح عامة؛ وفي هذا من فساد العقل بقدر ما فيه من إنكار الواقع؛ أما إنكار الواقع، فلأن أحوال المجتمعات البشرية ـ كما تقدم الكلام في ذلك ـ تُكذّب هذا الادعاء على وجه القطع؛ فما من مجتمع إلا وله دين أو أديان، في حين وُجد من المجتمعات ما لا دولة فيه، إذ الدينُ هو الذي يتولَّى فيها تدبيرَ الشأن العام؛ وأما فساد العقل، فلأن العلماني يسوِّي بين «الخاص» و«الباطن» وبين «العام» و«الظاهر»؛ فلما رأى العلماني أن الضابط في التدين هو الباطن، قرّر أنه شيء خاص، فلا يُعتبَر؛ ولما رأى أن الضابط في التدبير هو الظاهر، قرّر أنه شيء عام، فيتعيّن اعتبارُه؛ والصواب أن الشيء قد يكون خاصّا مع كونه ظاهرا للعيان كـ«المِلْك»، وقد يكون عاما مع كونه مضمَرا في الجنان كـ«الحب»؛ أضف إلى ذلك أن العلماني، ولو أنه فرّق بين دائرة العام ودائرة الخاص، فإنه لم يستقر على وجه معيّن في هذا التفريق، فلا زال يتقلب بين التضييق والتوسيع لهذه الدائرة أو تلك بحسب تقلُّب الظروف والمصالح.

وأما الدياني، فلئن أخذ بالفرق بين الظاهر والباطن ولم يقع فيما وقع فيه العلماني من ردّه إلى الفرق بين العام والخاص، فإنه لم يؤسّس الظاهر على

---

(3) «الفطرة الروحية» تضاد «النسبة النفسية»؛ لمزيد التفصيل، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الباطن كما يؤسسه الائتماني عليه، محتجا بكون الباطن أمر غيب لا يطّلع عليه أحد، بل يجعل الظاهر يستقل بنفسه، مجريا الأحكام على مقتضاه؛ لئن كانت هذه الحجة في ظاهرها معقولة، فإن ما رتَّبه عليها الدياني غير معقول، وهو تقديم إصلاح أعمال الجوارح على إصلاح أعمال القلوب، بل صار يجتزئ بضبط صور الأعمال، رادّا قبول هذه الأعمال إلى صحة هذه الصور.

ولما غفل العلماني عن خصوصية الفرق بين ظاهر الأعمال وباطنها وغفل الدياني عن خصوصية باطن الأعمال ومستلزماته التزكوية، فقد فاتهما إدراك حقيقة التعبد لله الذي يطلبه الائتماني؛ إذ ليس تعبّدا ينحصر في أداء الشعائر المقرّرة، بل هو تعبّد يتسع لكل عمل يأتيه الإنسان، كائنا ما كان؛ ولا يمكن أن يظفر بهذا الاتساع إلا إذا خرج من ضيق الظاهر إلى سعة الباطن وارتقى من رتبة صور الأعمال التي تقيّده إلى رتبة أرواحها التي تحرّره؛ وهذا يعني أن **التعبد** الذي يروم الائتماني تحقيقه في المجتمع إنما هو **روح إيمانية مخصوصة يستشعرها الإنسان في كل عمل يأتيه، شاهدا الله في كل شيء من حوله وفي نفسه؛ ولا يعني هذا الشهود سوى أنه يبلغ من قوة اليقين بالله وبِمَعيَّته أنْ يُنسى أنه يأتي شيئا من عنده ولو أنه يأتيه، قولا كان أو فعلا.**

وبهذا، يكون التصور الائتماني الذي يفرق بين الظاهر والباطن أوفر حظا من العقلانية من التصور الدياني الذي يتناسى الباطن، وبالأوْلى من التصور العلماني الذي يَردُّ هذا الفرق إلى الفرق بين العام والخاص؛ إذ أن التصور الائتماني **يجعل العقل على رتبتين**: رتبة يشترك فيها مع الدياني والعلماني، وهي رتبة العقل الذي يضبط الظاهر (أو العام)؛ ورتبة يستقل بها من دونهما، وهي رتبة العقل الذي يضبط الباطن (أو الخاص)؛ بل يذهب إلى أبعد من هذا، فيؤسّس عقلانية الظاهر على عقلانية الباطن، بحيث تستمد الأولى **مشروعيتها المعرفية** من الثانية، بينما هذه المشروعية مفقودة في التصور الدياني، وبالأحرى في التصور العلماني؛ وعليه، يكون العقل الظاهر متسلّطا بأدلته على كل شيء، صحيحة كانت أو فاسدة، من غير أن يكون له أي دليل على ضرورة تسلّطه، فتدخل عليه شبهة «اللاعقلانية»؛ فالعقل الذي لا يستطيع أن يعقل نفسه هو عقل بلا وعي.

بل إن التصور الائتماني **يجعل الوجود على رتبتين**: رتبة يشترك فيها مع الدياني والعلماني، وهي رتبة الوجود الظاهر؛ ورتبة يستقل بها من دونهما، وهي رتبة الوجود الباطن؛ بل يذهب إلى أبعد من هذا، فيؤسّس الوجود الظاهر على الوجود الباطن، بحيث يأخذ الأول **مشروعيته الكيانية** من الثاني، بينما هذه المشروعية مفقودة في التصور الدياني، وبالأحْرى في التصور العلماني؛ وعليه، يكون الوجود الظاهر متسلّطا بقوانينه عل كل شيء، ثابتة كانت أو متغيرة، من غير أن يكون له أي قانون يوجب تسلّطه، فتدخُل عليه شبهة «العبَث»؛ فالوجود الذي لا يستطيع أن يضبط نفسه وجود بلا غرَض؛ ولولا هاتان الرتبتان الوجوديتان، لَما استطاع الائتماني أن يجمع بين النسبة الخَلْقية والنسبة الحقّية جمعا استنكف منه العلماني واستشكله الدياني؛ ذلك أن ما يأتيه الائتماني من أفعال منسوبٌ إليه في الظاهر، ولكنه منسوبٌ إلى الحق في الباطن، بحيث **يكون الائتماني مختارا في الظاهر مجبَرا في الباطن**؛ فلولا ظهوره بالاختيار وشهوده الاضطرار في نفس الآن، لَما تسنَّى له أن يتعبّد لله حقّ التعبد، شاهدا الله في أفعاله، تكوينا وتدبيرا.

كما أن هذا التصور الائتماني يكون أقرب إلى الواقعية من التصور غير الائتماني بنوعيه: الدياني والعلماني؛ إذ يغدو الإنسان متّصلا بالواقع لا بظاهره فحسب، بل أيضا بباطنه الذي قد يكون طبقات بعضها أخفى من بعض؛ ومعلوم أن الواقع نفسَه ليس مستوى واحدا، وإنما مستويات عدة منها الجلي ومنها الخفي وهو أيضا طبقات بعضها أشكل من بعض، إما طيا للأسباب أو طيا للمكان أو طيا للزمان[4]؛ فإذا كان ظاهرُ الإنسان يندرج فيما انجلى من الواقع،

---

(4) ليس هذا مجال تفصيل الكلام في أحدث النظريات العلمية التي تقول بـ«**تعدُّد مستويات الواقع**»؛ ويكفي هاهنا أن نذكر مبدأين من المبادئ التي تنتظم هذا التعدد؛ أحدهما، «مبدأ عدم اليقين»، ومقتضاه أنه لا يمكن أن نحدّد في نفس الوقت سرعة الجُزَيْئة ووضعها، لأن إضاءتها تؤثر في مسارها أو مدارها، بحيث تُغيّر سرعتها؛ والثاني «مبدأ اللامحلية»، ومقتضاه أن الارتباط بين الجُزَيْئتين، اللتين حصل تفاعل بينهما في لحظة ما، يبقى قائما ولو تم التفريق بينهما بمسافات كبيرة، بحيث ما يحصل في الواحدة ينتقل أثره على الفور إلى الأخرى.

فإن باطنه يندرج فيما خفي منه؛ وبدَهيٌّ أن الاتصال بالواقع بأكثر من جانب أقوى تعلّقا بأسبابه من الاتصال به من جانب واحد.

- أن الائتماني يتوسَّل في الوصول إلى غايته **بالتزكية العملية**، جاعلا الإنسان يتحول قلبا وقالَبا، بحيث يصير متعبّدا لله في كل شيء وفي كل وقت وفي كل أين.

أما العلماني، فإنه يُولي للنظر العقلي والقول الاستدلالي الرتبة الأولى في الانتقال بالإنسان من طور التبعية إلى طور الحرية؛ إذ كل ما لا يستقيم على أصول النقد العقلي الذي يتعين على كل فرد أن ينهض به بنفسه يكون غير مقبول لديه؛ لئن سلَّم الائتماني بضرورة الأخذ بمبدإ النقد في «تحويل» الإنسان، فلا يسلِّم مطلقا بالكيفية التي يُمارسه بها العلماني؛ إذ لا يُمكن أن يُتوسَّل فيه بأداة العقل وحدها، حتى ولو مارس العقلُ النقد على نفسه، لأن هذه الكيفية تختزل الإنسان وتُحرّف «تحويله» عن مقصده، ذلك أن العقل ليس إلا ملكة واحدة من ملكات الإنسان، على تميّز رتبتها؛ في حين أن «تحويل» الإنسان الذي يتوخاه الائتماني يوجب استنفار كل هذه الملكات، عقلا وسمعا وبصرا وذاكرة وخيالا وغيرها؛ وليس هذا فقط، بل يوجب أيضا أن تُستنفَر القدرات العملية للإنسان، قدرات تقوم بظاهر الإنسان وقدرات أخرى تقوم بباطنه؛ وقد يكون استنفار هذه القدرات مقدَّما على استنفار الملكات النظرية، متى راعينا أن في الأعمال ما يجاوز إدراك العقل ولو في زمن مخصوص أو عند فرد مخصوص، فيُحتاج إلى ممارسته في الواقع، حتى يتبيّن العقلُ أسبابه وآثاره أو تتسع مداركه، فيعقله كما كان يعقل ما دونه؛ كما لا يسلّم الائتماني بأن يكون القول العلماني حاسما في هذا التحويل، حتى ولو اتخذ صورة الحوار المشترك، لأن النقد الذي يتضمنه لا يكون موجَّها إلا إلى الآخرين، فاضحا لمستور عيوبهم، ومتتبعا لمخصوص عوراتهم، فضلا عن كشف أخطائهم، هذا على فرض أنه يُجهد نفسه في الالتزام بقواعد المناظرة وآدابها، مخلصا في خدمة الحق والعدل؛ لكن هيهات! فما لم يباشر الإنسان نقد نفسه، مفتشا عن عيوبه، مقرا بأخطائه، بل ما لم يواصل هذا النقد بغير فترة ولا عثرة، مراقبا لأفعاله وأحواله ومحاسبا لنفسه في كل قول

يقوله، ليس له من سبيل إلى أن يستحق مقام نقد الآخرين، فضلا عن أن يقوم بشرائط الحق والعدل.

وأما الدياني، فإنه يُنْزل العمل مرتبة رفيعة، متأرجحا بين تقديمه على النظر أو تقديم النظر عليه، فضلا عن تمسّكه بصورته الظاهرة؛ والائتماني لا يُسلِّم بالتأرجح، لأن تقديم النظر على العمل الديني لا يُبرّره إلا إرادة الوقوف على معقولية هذه العمل؛ والحال أنه لو بُني العمل الديني على المعقول بمقتضاه المعهود وبُنِي الدخول فيه على تحصيل معقولاته، لَما جاز للمتدين أن يقبله، بلْه أن يعمَل به، حتى يعقله على هذا المقتضى؛ وحينها، يفوته ما لأجله خُلِق كما خُلِق ولأجله كُتبِ عليه ما كُتب، إذ أننا لو تدبَّرنا عامة العمل الديني، لما اتسعت عقولنا لإدراك أسبابه وآثاره، ناهيك عن الإحاطة بأسرار أشكاله وأقداره؛ والحقيقة أن التغلغل في العمل الديني هو وحده الذي يورّث العقل الذي يستطيع إدراك مضامينه؛ فللعمل الديني معقولاتٌ في رتبته كما أن للعمل غير الديني معقولات في رتبته؛ كما أن الائتماني لا يُسلّم بالتعلق برسوم الأعمال، حصرا؛ لأن استغراق المتدين في شكليات هذه الرسوم يفوّت عليه طلب المقاصد الروحية التي جُعلت عليها هذه الرسوم أدلَّة؛ وإذا فات تحصيل المقاصد أو أُلغي اعتبارها، فلا عبرة بالعمل بالرسوم، حتى ولو عظم شأنها.

وبهذا، يكون التصور الائتماني الذي يتوسّل بأعمال التزكية أرسخ في العقلانية من التصورين: العلماني والدياني؛ إذ أنه يعي حدود العقل المعهود، فلا يتعداها كما يتعداها العلماني، فاصلا فيما ليس من حقه، ولا بمقدوره أن يفصل فيه، ولا يقابل بينها وبين حدود الشرع كما يقابل بينهما الدياني، جاعلا تارة الشرع هاديا للعقل وتارة العقل شرطا للشرع؛ بل إنه يستغرق بالكلية في العمل التزكوي، مروّضا نفسه، حتى تصفو سريرته وتنجلي بصيرته، فيتسع مدى عقله، متزحزحةً حدوده، فيعقل ما لم يكن يعقل، بل يعقل ما لا يستطيع العلماني ـ لِتركه العمل، ظاهرا وباطنا ـ ولا حتى الدياني ـ لتركه باطن العمل ـ أن يعقله؛ وكلما زاد عمله، زاد عقلُه، فضلا عن زيادته بازدياد علمه؛ كما أن هذا التصور الائتماني يكون أوغل في الواقعية من التصورين: الدياني والعلماني،

ذلك أن العمل التزكوي الذي يتعاطاه الائتماني ولو أن آثاره تُحوّل ضميره وحياته كأنما يُبعث من موته، لا يضطره إلى إتيان ما لا يطيق الواقع حِمله، ولا ما لا يعرف التاريخ مثيله؛ فلا يقتضي منه أن يُغيّر وجه محيطه في أجل قصير، ويتهيأ لرئاسة هذا التغيير، داخلا في تعبئة النفوس واستنفار الجموع وقلب الأوضاع والمؤسسات، بل لو سلك هذا الطريق التدبيري العاجل والقاهر، طمعا في التسلط على الخلْق، لقُطِع عن الوصول إلى مقصوده التعبدي، وإنما كل ما يقتضي منه هو أن يشتغل بقوة وإخلاص بتغيير نفسه، حتى يَظْهر من سَنيّ أفعاله وزكي أحواله ما يدعو غيرَه للاقتداء به في تغيير نفسه هو الآخر، وهذا بدوره قد يصير قدوة لغيره، وهكذا دواليك، **حتى تظهر ثُلّة من الصالحين، كل واحد منهم أمّة**؛ وعلى هذا، فإن العمل التزكوي يكون مطلوبا بالأصالة من القاعدة والأطراف، وبالتَّبَع من القمة والمراكز إلا ما يكون من عاجل إزعاجها إلى العدل بالقول والحال متى ثبت فاحشُ ظلمها، بحيث يأتي التغيير من أسفل، لا من أعلى ، حتى إذا صلح الأسفل، قاعدة وأطرافا، لزم أن يصلح الأعلى، قمة ومراكز، لأن عناصر هذا يتحتَّم اختيارها من عناصر ذاك؛ فلا شك أن المجتمع الصالح ينشئ القيادة الصالحة.

- أن العمل التزكوي يُخرج الائتماني من حبّ التسيد على الخَلْق إلى حبّ التعبّد للحق، مورِّثا إياه **وازعا داخليا**.

أما العلماني، فيمارس التسلط على الخَلْق، متقيدا، من حيث المبدأ، في استعمال الوازع السلطاني، بالقيود والضوابط الوضعية؛ وأما الدياني، فإنه يُمارِس التسلُّط على الخَلْق، متقيّدا، من حيث المبدأ، في استعمال الوازِع السلطاني، بالأحكام الفقهية؛ إلا أن هناك فرقا بين «تسلُّط العلماني» و«تسلُّط الدياني»، فالتسلُّط العلماني هو عبارة عن «تسيُّد»، لأن الأصل فيه هو منازعة للسيادة الإلهية، بل نُكران هذه السيادة، إذ يَزعُم أن السيادة للإنسان وحده؛ في حين أن التسلُّط الدياني هو عبارة عن «تَملّك»، لأنه لا ينازع السيادة الإلهية ولو أنه يَدّعي أنه مستخلَف في الحكم على الخَلْق؛ لكن، مع وجود هذا الفرق بين التسلُّطين، يبقى أن العلماني والدياني يشتركان في الصفات الآتية:

➢ أنهما يتعاطيان النسبة إلى الذات بقوة، علما بأن مصدرها هي النفس، إلا أن تغلغلَ العلماني فيها أكثر من تغلغل الدياني، إذ رتبة التسيُّد أعلى من رتبة التملّك.

➢ أن توسُّلهما بالوازع السلطاني في تدبيرهما يجعلهما يحاكيان القهرية الغيبية، إلا أن العلماني، ولو أنه ينكر وجود العالم الغيبي، فإنه ينتحل كمال القوة فيه، بينما الدياني يُقرُّ بوجود العالم الغيبي، ساعيا إلى التشبّه بكمال قوته.

➢ أن تسلُّطهما على غيرهما ينقلب إلى استعباد لنفسهما، إذ يجعل كِليهما يتعبَّد لذاته، ناسبا إليها فضائل تدبيره، إلا أن العلماني يزيد على الدياني بالتعبد لمن يدبّر أمرهم، لأنه لا يجد مشروعية حكمه إلا فيهم.

فها هنا صفات ثلاث ابتُلِي بها العلماني والدياني على أقدار مختلفة، وهي: «النسبة الذاتية» و«استعمال وازع القوة» و«التعبد للذات»؛ وما دخولُ الائتماني في العمل التزكوي إلا لأجل أن يَقِي نفسه منها أو أن يتخلَّص منها؛ ولا يكاد يتغلغل في هذا العمل، حتى يأخذ غطاء النفس بالانكشاف عن الروح التي من تحته، ويأخذ غطاء المرئي في الانكشاف عن الغيبي الذي من ورائه، فيترك نسبة الأفعال إلى ذاته، ويشهد ببصيرته أنها منسوبة إلى الحق سبحانه أصلا، وأنه نسبها إليه فضلا؛ وحينها، **تسمو روحه**، فلا يتعلق بتدبير شأن نفسه، مفوّضا أمره لربه أينما وجّهه توجّه، ناهيك عن التعلّق بتدبير شأن غيره؛ كما أن هذا العمل يُنشئ في باطنه وازعا روحيا يجعله دائم الحياء من الله، فيرتدع حيث لا تَردعُه القوة الباطشة، حتى إن ملاحظة حيائه قد تصير وازعا لغيره؛ وعندها، **تتزكّى أخلاقه**، حتى يرى القوة كامنة في الضعف والعزّ كامنا في الذل؛ بل إن هذا العمل يجعله ينسى نَفسه، أوصافا وأفعالا، وينسى ما عنده، قدرات وإرادات، لا نسيان الغافل عنها، وإنما نسيان العاقل عن واهبها، مستغرقا بالكلية بذكر ربه وممتلئا قلبه بخالص حبه؛ وحينها، **يصفو تعبّده**، فيتوجه إلى ربه من جميع الجهات وفي جميع الأوقات، حتى كأنه يرى، في كل شَيء شيء، مشهدا من مشاهده.

وهل، بعد هذه الصفات السَّنّية التي تجعل الائتماني سَمِيَّ الروح زكِيّ

الأخلاق صفِيّ التعبد، يبقى ممسكا بأسباب العقل إمساك العلماني والدياني بها ولو تفاوتا في هذا الإمساك، ويبقى قريبا من أوضاع الواقع قربهما منها ولو تفاوتا في هذا القرب؟ لا شك أن بادئ الرأي يحكم بأن العقلانية المعهودة لا ترى وجوب التعلّق بهذه الصفات، على اعتبار أنها من الكماليات، كما يحكم بأن الواقعية المعهودة لا ترى احتمال تحقّقها، على اعتبار أنها من المثاليات؛ لكن متى نظرنا مَلِيّا في هذه المقابلة التي نعرض فيها هذه الصفات الائتمانية (أو قل، اختصارا، «الائتمانية») على معيار «العقلانية» ومعيار «الواقعية» لتقويمها، **لتبيّن أنه ينبغي قلب اتجاه هذه المقابلة، بحيث تصبح «الائتمانية» هي المعيار الذي تُعرضُ عليه «العقلانية» و«الواقعية» لتقويمهما**؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

○ أن العقل «أمانة» مودعة لدى الإنسان و«الواقع»، هو الآخر، أمانة بين يديه؛ ولَمّا كان هذا الإيداع ائتمانا من لدن الحق سبحانه، فهو إيداع رعاية يجيز للإنسان أن يتصرف بالعقل كيف يشاء، ويتصرف في الواقع كيف يشاء، على أن يَرعى ما يجب لهما من حقوق مقرّرة؛ ومتى ظهر أن للعقل كما للواقع طبيعة ائتمانية، نزلت «الائتمانية» منزلة المعيار الذي ينبغي الرجوع إليه في تحديد «العقلانية» و«الواقعية»، بحيث تُقدَّر مشروعية الأولى وموضوعية الثانية على قدر حفظهما لأصلهما الائتماني.

○ أن كلّ ما ضاق عنه العقل أو ضاق به الواقع يقضي بالاجتهاد في رفع هذا الضيق، لأن الواسع يرى الوجود واسعا؛ وحينئذ، يغدو هذا الأمر الواسع الذي ضِيق عنه أو ضيق به بمثابة الأصل الذي ينبغي أن يُبنَى عليه توسيع العقل أو التوسيع على الواقع؛ ولما كان «الائتمان» حقيقة يضيق عنها العقل المجرَّد ويضيق بها الواقع المباشر، توجّب علينا العمل على رفع هذا الضيق الذي دخل عليهما؛ فيتعيّن أن نَفزَع إلى الائتمان، بحكم فُسحته، في دفع حرَج «العقل» وعوز «الواقع».

○ أن كلا من العقلانية المعهودة والواقعية المعهودة ليست رتبة واحدة، وإنما رُتبا متعددة، ولا شكلا واحدا، وإنما أشكالا مختلفة، ؛ ذلك أنّ مقتضيات

العقلانية تتغير بتغير المعرفة العقلية، بحيث ما كان يُعَدّ معقولا، قد يصير غير معقول؛ والعكس بالعكس: ما كان يُعدّ غير معقول يصير معقولا؛ فالعقلانية ليست هي الجمود على العقل، وإنما التقلب مع أطواره؛ والمتعقّل الذي لا يُغيّر عقله، فهو كَلَا مُتعقل؛ كما أن مقتضيات الواقعية تتغير بتغير التجربة الخارجية، بحيث ما كان يُعَدّ واقعيا، قد يصير غير واقعي؛ والعكس بالعكس: ما كان يُعدّ غير واقعي يصير واقعيا؛ لهذا، فإن المعنى الائتماني الذي يُعتبَر، في الحاضر، غير معقول على الوجه المعهود، قد يصير، في المستقبل، معقولا؛ كما أن الخُلُق الائتماني الذي يُعتبَر، في الحاضر، غير واقعي على الوجه المعهود، قد يصير، في المستقبل، واقعيا؛ فالواقعية ليست الجمود على الواقع، وإنما هي التقلب مع أحواله؛ والمتحقق الذي لا يُغيّر واقعه، فهو كَلَا متحقّق.

○ أن العقلانية المعهودة عقلانية نفسية، لأنها مبنية على مبدإ النسبة إلى الذات، وأصل هذه النسبة ـ كما تقرر ـ هو «الأنا» (أو قل النفسُ)؛ لكن هذه العقلانية تختزل باطن الإنسان على غناه، لا لأن هذا الباطن له جانبان: أحدهما نفسي، والآخر روحي فقط، بل أيضا لأن الجانب الروحي يترقى بالإنسان في مراتب الكمال، في حين أن الجانب النفسي قد يَحُطّه، حتى إنه قد ينزل به إلى درك البهيمية؛ فلولا أن الروح تُحدث في بساط النفس **فُسحات** تُشعّ منها على العقل، لَمَا استطاع أن يجمع إلى قوة الاستدلال القاطع قوة استبصار خاطف ينفذ بها إلى حقائق لو استخدم فيها الاستدلال، لضيَّع طريق الوصول إليها أو لطال الطريق، حتى لا نهاية له؛ وضيقُ العقلانية المعهودة إنما يأتي من هذا الاختزال لباطن الإنسان، فيتعيّن الخروج من هذا الاختزال، حتى يندفع عنها الضيق الذي طرأ عليها؛ ولما كان «الائتمان» يطوي بساط النفس عن الروح، حتى تنطلق قدرات الباطن، أضحى هو الأصل الذي ينبني عليه العقل؛ فيكون واجب العقلانية المعهودة أن تتدارك ما فاتها، آخذة بأسباب الائتمانية، حتى تَخرج من سجن اختزالها، بحيث تتسع للاستبصار الروحي الذي ينفذ إلى المعاني التي هي من وراء كل قضية من قضايا استدلالاتها.

○ أن الواقعية المعهودة واقعية مرئية، لأنها مبنية على مبدإ الوجود في

العالم المرئي، ووصفُ هذا الوجود هو التحيز في الزمان والمكان؛ لكن الواقعية المرئية تختزل الواقع على سعته، لا لأن هذا الواقع له جانبان، أحدهما مرئي، والآخَر غير مرئي (أو قل «غيبي») فحسب، بل كذلك لأن الجانبَ غيرَ المرئي يدخل عنصرا مكوِّنا في بنية الجانب المرئي؛ فلولا الغيبُ الذي يكمُن فيه، لما تحقَّقت رؤيته، **حتى كأن المرئي لحمةٌ سداها الغيب**؛ وضيقُ الواقعية المعهودة إنما يأتي من هذا الاختزال للواقع، فيتعيّن ترك هذا الاختزال لكي يرتفع عنها الضيق الذي دخل عليها؛ ولما كان «الائتمان» يصل المرئي بالغيبي، حتى يكشف الواقع عن مكنوناته غير المرئية، أضحى هو الأصل الذي ينبني عليه الواقع؛ فيكون واجب الواقعية المعهودة أن تتدارك ما فاتها، آخذة بأسباب «الائتمانية»، حتى تَخرج من سجن اختزالها، بحيث تتسع للغيب الذي يتوارى في كل ثنيّة من ثنايا مرئياتها.

وهكذا، يتبيَّن أن «الائتمانية» ليست أقرب إلى «العقلانية» و«الواقعية» من العلمانية والديانية فحسب، بل، أكثر من ذلك، إن أوْلى الطرفين: «العقلانية» و«الواقعية» من جهة و«الائتمانية» من جهة ثانية بالاحتكام إلىٰ الآخر واستيفاء موجِباته ليس «الائتمانية»، وإنما، على العكس، «العقلانية» و«الواقعية»؛ إذ أنها هي الطرف الذي يستطيع أن يدفع الضيق الحَرِج الذي يعرض للطرف الآخر، لأن **التحول الإيماني الجذري** الذي يُحدِثه الائتمان في الإنسان، مُطلِقا إمكاناته ومُخرجا مكنوناته، يجعله **يُجدّد ممارسته للعقل، موسّعا نطاقه، ويُجدد مكابدته للواقع، باسطا فضاءه**؛ بل **إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي.**

ثَبَت المصطلحات الخاصة

نضع هنا تعريفات إجمالية لبعض المصطلحات الواردة في هذا الكتاب، منها المصطلحات الجديدة التي وضعناها من عندنا، ومنها المصطلحات المتداولة التي استعملناها هنا بأوجه أعمّ أو أخصّ من الأوجه التي تُستعمل بها عادة، حتى يرجع إليها القارئ الكريم متى لم يتمكن من قراءة الكتاب كله، وصادفها في الجزء الذي هو بصدد قراءته غيرَ مقرونة بتعريفاتها؛ إذ كنا لا نذكر هذه التعريفات إلا في المواقع الأولى لهذه المصطلحات، ولا نُكرّر تعريفاتها في المواقع الأخرى بحذافيرها.

الائتماني: الفرد الذي يقول بـ«الوحدة الأصلية» بين «الدين» و«السياسة» (أو، على الوجه الأدق، «التعبد» و«التدبير»)؛ وتختص هذه الوحدة بكونها سبقت إجراءات الفصل والوصل بين هذين الطرفين، بحيث لا يصح الكلام بصددها عن الحدود بين ما هو تعبدي وبين ما هو سياسي.

الأنوية: الشعور بـ«الأنا» من دون وجود الشعور بالآخر كـ«أنا» مغاير؛ ومن هنا اختلاف مدلول «الأنوية» عن مدلول «الهوية»؛ إذ «الهوية» تفترض «الغيرية»، في حين لا تفترضها «الأنوية».

البرّاني: وصف ما هو خارجي أو ظاهر للعيان.

التبصير: نزعُ الصبغة السحرية عن الأشياء المرئية، وتركُ التوسل بها في تفسيرها (وضده التسحير).

الاستبصار: الرؤية بالبصيرة أو بعين الروح (ضده الإبصار).

البرهان: الاستدلال بوجه عام، سواء أكان قطعيا كالاستدلال الرياضي أم كان ظنيا كالاستدلال السياسي.

الثيوقراطية الحصينة: الثيوقواطية التي تلتزم بإقامة الدين في كليته، وتقاوم الفصل العلماني (ضدها الثيوقراطية الهجينة).

الثيوقراطية الهجينة: الثيوقراطية التي لا تلتزم بإقامة الدين في كليته، ولا تقاوم الفصل العلماني (ضدها الثيوقراطية الحصينة).

الجوَّاني: وصفُ ما هو داخلي أو باطن.

التحكيم: القول بـ«الحاكمية لله وحده».

المحيط: الحاكم الذي يُطبّق حكما شموليا، منتحلا صفات الكمال الإلهية.

الحيّزات اللادَوْلية أو **الحيّزات بلا دولة**: الحيِّزات المجتمعية التي لا تتدخل فيها الدولة بأي شكل من أشكال التدخل الذي يشي بممارسة سيادتها.

الخوصصة: إدراج الشيء في دائرة الشأن الخاص (ضدها العومَمة).

التدسية: الإتيان بالعمل الذي يُقوّي أهواء النفس، ويجعلها تخلُد إلى العالم المرئي (ضدها التزكية).

الدّياني: الفرد الذي يقول بالوصل بين الدين والسياسة، مع اختلاف بين الديانيين في وجوه هذا الوصل.

التديين: دمج السياسية في الدين.

الذاكرة الغيبية: الفطرة التي فُطر عليه الإنسان باعتبارها تحفظ ذكريات ــ لا كالذكريات ــ عن أفعال وأحداث حصلت في العالم الغيبي قبل خروجه إلى العالم المرئي.

الروح: أمر خفي من وراء النفس يُزعجها إلى الخير، ويصل صاحبها بالعالم الغيبي متى دخل في أعمال التزكية وحفِظ حقوق الأمانات.

الإزعاج: حَمْلُ المتسلّط على الخروج من ظلمه إلى العدل بواسطة قوة الوجدان المتجلية في كلية السلوك، باعتبارها الأصل الذي ينبغي أن يتأسس عليه البرهان والسلطان، حتى لا يتحول البرهان إلى الحساب «الآلي» الذي لا عقل حيَّ معه، ولا يتحول السلطان إلى البطش «الابتذالي» الذي لا قَلْب حَيِيَ معه.

الزاعج: المتزكي الذي يتولّى إزعاج الظالم بطريقته الوجدانية الكلية، حتى يخرج إلى العدل.

التزكية: الإتيان بالعمل الذي يرفع غطاء النفس عن الروح، ويحقق الاتصال بالعالم الغيبي (ضدها التدسية).

التسحير: إضفاء الصبغة السحرية على الأشياء المرئية، والتوسل بها في تفسيرها (ضده التبصير).

السلطان: القوة التي تُمكّن الفرد من أن يتصرف في الآخرين، بحيث يحملهم على أعمال لولا وجود هذه القوة بين يديه، لَما قاموا إلى الإتيان بها من أنفسهم.

التسيّد: ممارسة الذات للسيادة على الخَلْق (ضده التعبّد).

التسييس: دمج الدين في السياسة.

الشاهدية: صفة الله الخاصة بشهوده لكل شيء وشهادته على كل شيء.

الشهود (أو **المشاهدة**): رؤية الشيء بعين الروح أو البصيرة؛ وتفيد هذه الرؤية درجة من اليقين بالشيء كيقين الذي يرى الشيء بعينه الجارحة.

التشهيد: تنزيل الدياني والائتماني العالم الغيبي على العالم المرئي، على اختلاف بينهما، إذ يقف الدياني عند تنزيل الأحكام، في حين يتعداه الائتماني إلى تنزيل المعاني الروحية لهذه الأحكام (وضده التغييب)، مشاهِدا لِما لا يشهده الدياني.

الإطغاء: جعل الطاغية المحكومين يفتتنون به، متوهمين أنهم سوف يتمتعون بسلطان مثل سلطانه.

العاصم: القوة الروحية التي تحفظ الإنسان من أذى الآخرين.

التعاقل: العقل الحاصل بواسطة التواصل والتفاعل.

التعالق: دخول الأفراد في علاقات بعضهم مع بعض.

التعبّد: ممارسة الذات لعبادة الحق أو الخلْق، بدءا بالذات وانتهاء بالمعاني (ضده التسيّد).

التعدية: مجاوزة وجود الإنسان العالم المرئي إلى العالم الغيبي.

العلماني: الفرد الذي يقول بالفصل بين الدين والسياسة، مع اختلاف بين العلمانين في وجوه النظر إلى الدين.

العلمانية الغافلة: العلمانية التي يدخل فيها الفاعل السياسي من غير أن يعي أنه يأتي أفعاله وآراءه على مقتضاها، بل قد يظن أنه يأتيها بِخلافه، ويسهم في الحد من غلوائها.

العلمانية اليقظة: العلمانية التي يدخل فيها الفاعل السياسي، واعيا كل الوعي بشرائطها وأحكامها وموجباتها وآثارها.

العوْمَمة: إدراج الشيء في دائرة الشأن العام (وضدها الخوصصة)

الغيب: كل ما لا يراه الإنسان ببصره في الحال، سواء سبَق أن رآه ولم يَعُد يراه، أو لم يَره بَعْد، وسوف يراه، وقد لا يراه أبدا، ويجوز أن يراه ببصيرته ولو لم يَره ببصره؛ وليس الغيب مقصورا، ـ كما اشتهر ـ على ما لا يراه الإنسان في حياته الأولى، وقد يراه في حياته الأخرى.

التغييب: رفعُ العلماني للعالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي، منتحلا كمالاته (وضده التشهيد).

القائمية: صفة الله الخاصة بقيامه على كل شيء.

الفقه الحي: الفقه الذي يأخذ بآداب الدين بقدر ما يأخذ بأحكامه، حرصا على التحقق العملي بمقاصد الدين.

التفقيه: تسييس الفقه الصناعي.

الفَقَهُوت: الهيئة التي تختص في الفقه الصناعي، وتدَّعي الأحقية بتولي الحكم والولاية على الناس، تدبيرا لشؤونهم المرئية والغيبية.

الفقه الصناعي: الفقه الذي يشتغل بأحكام الدين، مُرتِّبا كلياتها ومتتَبِّعا لجزئياتها، حرصا على التمكن المعرفي من أدلة الشريعة.

القصور: انحصار وجود الإنسان في العالم المرئي.

الكائنية: صفة الله الخاصة بِوجود مَعِيَّته لكل شيء.

الكُلّانية: النزعة التي تَرُدّ معرفة الجزء إلى معرفة الكل الذي يندرج فيه، وهي غير «الكليانية» وهي النزعة التي تطلب معرفة المجردات الكلية وتسمى بـ «الكليات».

النسبة الذاتية: تعاطي النفس إسناد الأشياء إليها.

النسبة الخَلْقية: نسبة الأشياء إلى المخلوقات أصالة.

النسبة الحَقّية: نسبة الأشياء إلى الحقّ أصالة.

النفس: «الأنا» من حيث إنها تختص بنسبة الأشياء إليها، فلا نفس بغير نسبة ذاتية.

الوجدان: القوة الشعورية الداخلية التي تُحرّك كلية الإنسان وتتميز بتعدد مراتبها، متمثّلة في الأحوال التي يتقلب فيها الإنسان؛ ولا يختلف الناس في قوة إدراكية قدر اختلافهم في القوة الوجدانية لِسعة ثرائها ولدوام تجدّدها.

التواجد: وجود الإنسان في العالم الغيبي بروحه.

الانوجاد: وجود الإنسان في العالم المرئي ببدنه وروحه.

الوازع: القوة الروحية التي تَمنع الإنسان من ارتكاب المخالفات.

الواسع: صفة الحق الخاصة بكونه لامتناهيا.

المراجع العربية

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء للطباعة و النشر، المنصورة.

ابن عجيبة، أبو العباس: [1996]، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري**، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن خلدون، عبد الرحمن: [_19؟]، **مقدمة ابن خلدون**، المكتبة التجارية، القاهرة.

ابن عربي، محيي الدين: [2006]، **الفتوحات المكية**، 9 مجلدات، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [1998]، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، 4 مجلدات، دارالجيل، بيروت.

ابن قيم، الجوزية: [1999]، **مدارج السالكين**، 3 مجلدات، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن قيم الجوزية : [_19؟]، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، دار إحياء العلوم، بيروت.

ابن سبعين، أبو محمد: [1965]، **رسائل ابن سبعين**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

ابن مسكويه، أبو علي: [1985]، **تهذيب الأخلاق في التربية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

بشير، إدريس جمعة درار: [ـ19؟]، **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي في عصور ما قبل قيام المذاهب الفقهية**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

الجابري، محمد عابد: [2004]، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

جدعان، فهمي: [1989]، **المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، مطبعة دار الشروق، عمان.

حلاق، وائل: [2008]، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، دار المدار الإسلامي، بيروت.

الخوري، بولس: [1998]، **الإسلام والغرب، الإسلام والعلمانية**، المكتبة البولسية، لبنان.

الخميني، الإمام: [2001]، **الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني**، مركز نون، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت.

الخميني، الإمام: [2004]، **الجهاد الأكبر أو جهاد النفس**، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران.

سروش، محمد: [2004]، **الدين والدولة في الفكر الإسلامي**، ترجمة ماجد الخاقاني ط. دار الرسول الأكرم، بيروت.

السكندري، ابن عطاء الله: [1999]، **التنوير في إسقاط التدبير**، مطبعة دار جوامع الكلم، القاهرة.

السيد، رضوان: [1998]، **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت.

الشرفي، عبد المجيد: [1998]، **الإسلام والحداثة**، دار الجنوب للنشر، تونس.

الشرفي، عبد المجيد: [2001]، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

ضاهر، عادل: [1993]، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مطبعة دار الساقي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1994]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1995]، **فقه الفلسفة، مجلّدان**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2006]، **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الطوفي، نجم الدين: [1993]، **رسالة في رعاية المصلحة**، الدار المصرية، القاهرة.

العظمة، عزيز: [1998]، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العشماوي، محمد سعيد: [1991]، **الإسلام السياسي**، مطبعة النجاح الجديدة، الجزائر.

عمارة، محمد: [1995]، **سقوط الغلو العلماني**، دار الشروق، بيروت.

عمارة، محمد: [1988]، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مطبعة دار الشروق، بيروت.

علي عبد الرازق: [1988]، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

عمارة، محمد: [2004]-[2005]، **الإسلام والسياسة**، مطبعة دار السلام، مدينة نصر.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، 6 مجلدات، مطبعة دار الفكر.

غليون، برهان والعوا، سليم: [2004]، **النظام السياسي في الإسلام**، مطبعة دار الفكر، دمشق.

فرح، موسى: [2002]، **الدين و الدولة و الأمة عند الأمام محمد مهدي شمس الدين**، دار الهادي، بيروت.

القرضاوي، يوسف: [1987]، **وجها لوجه، الإسلام والعلمانية**، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة.

القرضاوي، يوسف: [2008]، **الدين والسياسة**، مطبعة دار الشروق، مصر.

القشيري، أبو القاسم: [1995]، **الرسالة**، دار المعارف، القاهرة.

الكواكبي، عبد الرحمن: [2003]، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، مطبعة دار النفائس، بيروت.

الموصللي، أحمد: [2004]، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

النفري، محمد بن عبد الجبار: [1985]، **المواقف والمخاطبات تحقيق ارثر اربري**، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الهجويري، أبو الحسن: [1980]، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربية، بيروت.

الواعظي، أحمد: [2002]، **الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي**، مطبعة الغدير، بيروت.

المراجع الأجنبية

ABECASSIS, A. et alii :	[2005], **la psychanalyse peut-elle guérir?** Editions de l'Atelier, Paris.
ANSART, Pierre :	[1983], **La gestion des passions politiques,** Editions de l'Age d'homme, Lausanne.
ANSALDI, J., B. et Alii	[1990], **Genèse et enjeux de la laïcité : christianismes et laïcité,** actes, Editions Labor et Fides, Genève.
ARENDT, Hannah :	[1983], **Condition de l'homme moderne,** Editions Calmann-Lévy, Paris.
ARENDT, Hannah :	[1995], **Qu'est-ce que la politique?** Editions du Seuil, Paris.
ARMSTRONG, Karen :	[1993], **A history of God,** Ballantine Books, New York.
BADIOU, Alain :	[2003], **L'éthique,** Editions Nous, Caen.
BAKOUNINE, Michel :	[1996], **Dieu et l'état,** Editions Mille et une Nuits, Paris.
BARBIER, Maurice :	[1987], **Religion et politique dans la pensée moderne,** Editions Presses Universitaires de Nancy, Nancy.
BARBIER, Maurice :	[1995], **La laïcité,** L'Harmattan, Paris.
BARLOW, Michel et Alii.	[1998], **Dieu est-il laïque ? Recherche de sens et laïcité,** Desclée de Brouwer, Paris.
BARTH, Karl :	[1998], **Ethique I et II,** Presses Universitaires de France, Paris.
BAUER, Julien :	[1999], **Politique et religion,** Presses Universitaires de France, Paris.
BENASAYAG, M., SZTULWARK, D. :	[2000], **Du contre-pouvoir,** Editions La Découverte, Paris.
BENHABIB, Seyla :	[1996], **Democracy and difference,** Editions Princeton university press, New Jersey.

BRAIBANT, Patrick [2004], **La raison démocratique aujourd'hui,** L'harmattan, Paris.

BRAUD, Philippe : [1991], **Le jardin des délices démocratiques,** Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris.

BRAUD, Philippe : [2004], **Penser l'état,** Editions du seuil, Paris.

BRAUD, Philippe : [2007], **Petit traité des émotions, sentiments et passions politique,** Armand Colin, Paris.

BROWN, L. Carl: [2000], **Religion an State,** Columbia University Press, New York.

BRUCE, Steve: [2000], **Fundamentalism,** Blackwell Publishers, Oxford.

BUCHANAN, J. : [1992], **Les limites de la liberté entre l'anarchie et le Léviathan,** Litec, Chicago.

BUTLER, Judith : [2002], **La vie psychique du pouvoir,** Editions Léo Scheer, California.

CAILLE, Alain : [1994], **Don, intérêt et désintéressement,** Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Editions la Découverte, Paris.

CAILLE, Alain : [2003], **Qu'est ce que le religieux ? Religion et politique,** Revue Du MAUSS, n° 22, Editions La découverte, Paris.

CARRE, Olivier : [1993], **l'islam laïque ou le retour à la grande tradition,** Editions Armand Colin, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius : [1975], **L'institution imaginaire de la société,** Editions Du Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius : [1997], **Fait et à faire,** Editions Du Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius : [1999], **Figures du pensable,** Editions Du Seuil, Paris

CAZZANIGA, G., ZARKA, Ch.: [2001], **Penser la souveraineté,** Editions Librairie Philosophique J : Vrin, Paris.

CHARAUDEAU, Patrick : [2005], **Le discours politique, Les masques du pouvoir,** Editions Vuibert, Paris.

CLAUSEWITZ, Carl : [1980], **De la guerre**, Editions Minuit, Paris.

COADY, C.A.J : [2002], **Testimony, a philosophical study,** Clarendon press, Oxford.

COMTE-SPONVILLE, André : [2007], **L'esprit de l'athéisme, introduction à une spiritualité sans Dieu,** Albin Michel, Paris.

CRITCHLEY, Simon : [2007], **Infinitely Demanding,** Editions Verso, London.

D'ALLONES, Myriam Revault : [1995], **Ce que l'homme Fait à l'homme,** Editions Flammarion, Paris.

DE FOUCAULD, Jean-Baptiste : [2002], **Les 3 cultures du développement humain,** Editions Odile Jacob, Paris.

DELRUELLE, Edouard : [2006], **Métamorphoses du sujet, L'éthique philosophique de Socrate à Foucault,** Editions De Boeck, Bruxrelles.

DELRUELLE, Edouard : [1999], **L'humanisme, inutile et incertain ?,** Editions Labor, Bruxelles.

DESCOULEURS, Bernard : [2002], **Repères pour la spiritualité,** Editions Desclée de Brouwer, Paris.

DERRIDA, Jacques : [1996], **Foi et savoir,** Editions du Seuil, Paris.

DONNADIEU, Gérard : [2006], **Les religions au risque des sciences humaines,** Editions Parole et Silence, Paris.

DRYZEK, John S. : [1990], **Discursive democracy, politics, policy, and political science,** Cambridge University Press, Cambrige.

DRYZEK, Johns S. : [2000], **Deliberative democracy and beyond, liberals, critics, contestations,** Editions Oxford, Oxford.

ELIADE, Mircéa : [1991], **La nostalgie des origines,** Editions Gallimard , Paris.

ELSTER, Jon : [1998], **Deliberative democracy,** Cambridge University press, Cambridge.

ESLIN, J-C : [1999], **Dieu et le pouvoir, théologie et politique en occident,** Editions du Seuil, Paris.

FERRY, Luc : [1996], **L'homme-Dieu ou le sens de la vie,** Grasset, Paris.

FERRY, Luc, GAUCHET, Marcel : [2004], **Le religieux après la religion,** Grasset, Paris

FICHTE, J.G : [1981], **Discours à la nation allemande,** Editions Aubier Montaigne , Paris.

FOUCAULT, Michel : [1994], **Dits et écrits,** Editions Gallimard, Paris.

FEUERBACH, Ludwig : [1982], **L'essence du christianisme, F.** Maspero, Paris.

FAUCOULT, Michel : [2001], **Herméneutique du sujet,** Seuil, Paris.

FREUD, Sigmund : [1971], **L'avenir d'une illusion,** Presses universitaires de France, Paris.

GAUCHET, M., MANENT, P. : [1986] « Le christianisme et la cité moderne » **Esprit, n° 4-5,** 1986, pp. 95-101, pp. 201-212.

GAUCHET, Marcel : [1985], **Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion,** Gallimard, Paris.

GAUCHET, Marcel : [2004], **Un monde désenchanté,** Editions de L'Atelier, Paris.

GENTILE, Emilio : [2005], **Les religions de la politique : entre démocraties et totalitarismes**, Editions Du Seuil, Paris.

GHALIOUN, Burhan : [1997], **Islam et politique, la modernité trahie,** Editions la Découverte, Paris.

GISEL, Pierre, TETAZ, J-M. [2002], **Théories de la religion,** Labor et Fides, Genève.

GISEL, Pierre : [2007], **Qu'est-ce qu'une religion ?** J. Vrin, Paris.

HAARSCHER, Guy : [1996], **La laïcité,** Presses Universitaires de France, Paris.

HABERMAS , Jürgen : [1987], **Théorie de l'agir communicationnel,** Tomes I et II, Fayard, Poitiers.

HABERMAS, Jürgen : [1986], **Morale et communication,** Editions Cerf, Alençon.

HABERMAS, Jürgen : [1996], **Between facts and norms,** The MIT Press, Cambridge.

HALBERTAL M. MARGALIT A : [1992], **Idolatry,** Harvard University Press, Cambridge.

HAYAT, Pierre : [1998], **La laïcité et les pouvoirs,** Editions Kimé, Paris.

HOUZIAUX [2008], **Existe-t-il une spiritualité sans dieu ?,** Editions ouvrières, Paris.

HEGEL, Georg : [1991], **Phénoménologie de l'esprit,** Editions **Aubier**, Paris.

HERVIEU-LEGER, Danièle : [1985], « Sécularisation et modernité religieuse » , **Esprit,** n°10.

HERVIEU-LEGER, Danièle : [2001], « Quelques paradoxes de la modernité religieuse » Futuribles n 260, pp.99-109.

HOBBES, Thomas : [1996], **Leviathan,** Editions Cambridge university Press, Cambridge.

HORKHEIMER, Max : [1972], **Critical theory, selected essays,** Editions Continuum, New York.

HOUSSET, Emmanuel : [2008], **L'intériorité d'exil, Le soi au risque de l'altérité,** Editions Cerf, Paris.

HOUSSET, Emmanuel : [2005], « Le témoignage, perspectives analytiques, bibliques et ontologiques » Revue **Philosophie,** n° 88, 2005.

HUME, David : [1975], **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals,** Clarendon press, Oxford.

KRAUSE, K. Sharon : [2008], **Civil passions, moral sentiment and democratic deliberation,** Editions Princeton University Press, Princeton.

LA BOETIE, Etienne : [1992], **Discours de la Servitude Volontaire,** Présentation F. BAYARD, Imprimerie Nationale Editions,

LACKEY, Jennifer : [2006], **The epistemology of Testimony.** Clarenden Press, Oxford.

LAMBERT, Yves et alii : [1997], **Le religieux des sociologues,** Editions L'harmattan, Paris.

LAOT, Laurent : [1998], **La Laïcité, Un défi mondial,** Editions de L'Atelier, Paris.

LAURENT, Alain : [1985], **De l'individualisme,** Edition Presses Universitaires de France, Paris

LEDURE, Yves : [1979], **Conscience religieuse et pouvoir politique,** Editions Le Centurion, Paris.

LEMIEUX, Pierre : [1987], **La Souveraineté de l'individu,** Presses Universitaire de France, Paris.

LEMIEUX, Pierre : [1988], **L'anarcho-capitalisme,** Presses Universitaire de France, Paris.

LEVINAS, Emmanuel : [1971], **Totalité et infini : essai sur l'extériorité,** Kluwer Academic, Martinus Nijhoff.

LEWIS, Bernard : [1988], **Le Langage politique de l'islam,** Gallimard, Paris

MACHIAVEL : [1990], **Le prince,** Editions Presses Pocket, Paris.

MACPHERSON, C.B [1985], **Principes et limites de la démocratie libérale,** Edition La découverte, Paris.

MARION Jean-Luc : [2005], **Le visible et le révélé,** Editions du Cerf, Paris.

MARITAIN, Jacques : [1965], **L'homme et l'état,** Presses Universitaires de France, Paris.

MEIER, Heinrich : [1990], **Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique,** Editions Julliard.

MICHEL, Patrick : [1994], **Politique et religion,** Editions Albin Michel, Paris.

MILL, John Stuart : [1968], **L'utilitarisme,** Editions Garnier-Flammarion, Paris.

MONTESQUIEU, C. : [1970], **De l'esprit des lois**, Editions Gallimard, Paris.

MOUFFE, Chantal : [2000], « Deliberative democracy or Agonistic pluralism », Institute For Advanced Studies, Vienna.

MOUFFE, Chantal : [2000], **The democratic paradox,** Editions Verso, London.

MOUFFE, Chantal : [2005], **On the political,** Edition Routledge, London.

NABERT, Jean : [1966], **Le Désir de Dieu,** Aubier-Montaigne, Paris.

NATAF, André : [1996], **La libre pensée,** Presses universitaires de France, Paris.

NOHRA, Fauad : [2004], **L'éducation morale au-delà de la citoyenneté,** Editions L'harmattan, Paris.

NOZICK, Robert : [1988], **Anarchie, Etat et Utopie, Presses Universitaires de France, Paris.**

OLIVER, Kelly : [2004], **The colonization of psychic space, A psychoanalytic social theory of oppression,** Editions University of Minnesota Press, Minneapolis.

OLIVER, Kelly : [2001], **Witnessing, Beyond recognition,** Editions Minnesota, Minneapolis.

PENA-RUIZ, Henri : [1999], **Dieu et Marianne : Philosophie de la laïcité,** Presses Universitaire de France, Paris.

PENA-RUIZ, Henri : [2001], **La laïcité pour l'égalité,** Editions Mille et une nuits, Paris.

PIERRON, Jean Philippe : [2006], **Le passage de témoin,** Editions du Cerf, Paris.

J. PERRY, Michael : [1997], **Religion in politics,** Oxford University Press, Oxford.

POLIN, Raymond : [1968], **Ethique et politique,** Editions Sirey, Paris.

POUIVET, Roger : [2006], **Qu'est-ce que croire ?,** J. Vrin, Paris.

POULAT, Emile : [1987], **Liberté, laïcité,** Editions du Cerf, Paris.

PROUDHON, Pierre Joseph : [1966], **Qu'est ce que la propriété ?** Editions Garnier-Flammarion, Paris.

PROULX, A : [2010], **Critiques de la raison instrumentale ; Horkheimer, Adorno, Habermas,** Editions Faculté de philosophie université Laval, Québec.

PLATON : [1966], **La république,** Editions Gonthier, Paris.

RANCIERE, Jaques : [2005], **La haine de la démocratie,** Editions La Fabrique, Mayenne.

RANCIERE, Jaques : [1995], **La Mésentente Politique et Philosophie,** Editions Galilée, Paris.

RAYNAUD, Philippe : [1987], **Max Weber et les dilemmes de la raison moderne,** Presses Universitaires de France, Paris.

RAZ, Joseph : [2003], **The practice of value,** Oxford University Press, Oxford.

RAWLS, John : [1987], **Théorie de la justice,** Editions Seuil, Paris.

REMOND, René (Préface) [1990], **Nouveaux enjeux de la laïcité,** Editions Centurion, Paris.

RICOEUR, Paul : [1994], **Lectures 3, Aux frontières de la philosophie,** Editions Seuil, Paris.

RIVIERE, C. , PIETTE, A. : [1990], **Nouvelles Idoles, Nouveaux Cultes, Dérives de la Sacralité,** Editions L'harmattan, Paris.

ROBIN, Corey : [2006], **La peur, histoire d'une idée politique,** Editions Armand Colin, Paris.

ROLLET, Jacques : [2001], **Religion et politique, le christianisme, l'islam, la démocratie,** Editions Grasset & Fasquelle, Paris.

ROTHBARD, M. : [1991], **L'éthique de la liberté,** Editions Les Belles Lettres, Paris.

ROUSSEAU, J.-J : [1962], **Du contrat social ou principes du droit politique ,** Editions Classiques Garnier, Paris.

RUSS, Jacqueline : [1994], **Les théories du pouvoir,** Librairie Général Française, Paris.

RUSSELL, Bertrand : [1969], **An Inquiry into meaning and truth,** Editions Penguin Books, London.

RUSSELL, Bertrand : [2003], **Le pouvoir,** Editions Syllepse, Paris.

SAVES, Christian : [2003], **Démystifier la politique, pour un nouvel ethos politique,** Editions Ellipses Marketing.

SCHECTER, Darrow : [2010], **The critique of instrumental reason from weber to Habermas,** Editions Continuum, London.

SHER, George : [1997], **Beyond Neutrality, Perfectionism and politics,** Cambridge University Press, Cambridge.

SCHLEGEL, Jean-Louis : [2003], **La loi de dieu contre la liberté des hommes,** Editions du Seuil, Paris.

SCHLEGEL, Jean-Louis : [1986], « Revenir de la sécularisation », **Esprit,** n° 4-5. pp. 9-23.

SCHMITT, Carl : [1972], **La notion de politique, Théorie du partisan,** Editions Calmann-Lévy.

SCHMITT, Carl : [1988], **Théologie politique,** Editions Gallimard, Paris.

SOUILHE, Joseph : [1997], **Épictète, entretiens livres IV,** Editions Les Belles Lettres, Paris.

STIRNER, Max: [1972], **L'unique et sa propriété et autres écrits,** Editions L'Age D'homme, Lausanne.

SPITZ, Jean-Fabien : [2001], **John Locke et les fondements de la liberté moderne,** Presses Universitaires de France, Paris.

SPITZ, Jean-Fabien : [1998], **Bodin et la souveraineté,** Presses Universitaires De France, Paris.

TRIGANO, Shmuel : [2001], **Qu'est-ce que la religion ?** Editions Flammarion, Paris.

TRIGG, Roger : [1998], **Rationality and religion,** Editions Blackwell, Oxford.

TROELTSCH, Ernst : [1996], **Histoire des religions et destin de la théologie,** Editions Labor et Fides, Genève.

TOCQUEVILLE, Alexis : [1981], **De la démocratie en Amérique tomes I, II,** Editions Flammarion, Paris.

TULLY, James : [1992], **Locke droit naturel et propriété,** Editions Presses Universitaires de France, Paris.

VALADIER, Paul : [1980], **Agir en politique, décision moral et pluralisme politique,** Editions du Cerf, Paris.

VALADIER, Paul : [2008], **Du spirituel en politique,** Editions Bayard, Paris.

WEBER, Max : [1959], **Le savant et le politique,** Editions Librairie Plon, Saint-Amand.

WILLAIME, Jean-Paul : [2004], **Europe Et religions les enjeux du XXIe Siècle,** Fayard, Paris.

ZAKARIYA, Fouad : [1989], **Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix,** Editions La Découverte, Paris.

ZARKA, Charles Yves : [2007], **Critique des nouvelles servitudes,** Presses Universitaires de France, Paris.

طه عبد الرحمن

رُوح الدِّين

لقد عوَّدنا الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أن نَظفر بالطَّريف في كل كتابٍ يَخطّه وفي كلِّ موضوع يَطرُقه؛ وها هو ذا، في الكتاب الذي بين يديك، يأتينا بِما كُنّا نَظُن أن العقل يُنكره، بل أنه يُحيله، في مُعضِلة لَطالما شَغَلت "إنسانَ هذا الزمان"، وحيَّرت العقول ولا تزال، ألا وهي **"العلاقة بين الدين والسياسة"**! فقد تَحدّى فيلسوفُنا المسلمات المقرَّرة والاعتقادات المرسَّخة، مقتحما عقبات العقل وحدود العلم، وجاءنا بِمقاربةٍ لهذه المشكلة ليست من جنس المقاربات المعهودة، لأنها لا تخاطب العقل المجرَّد في الإنسان، وإنما **تخاطب عقله المؤيَّدَ بالروح**؛ إذ تُقرّر أن **الإنسان أشبَهُ بالكائن الطائر منه بالكائن الزاحف.**

ولَمّا كانت مقاربة مفكّرنا معالجةً روحية غير مسبوقة لهذا الإشكال المحيِّر، لم يكن بُدٌّ من أن يتعرّض لمختلف الدعاوَى التي تعلَّقت به، عَلْمانية كانت أو دِيَانية، ناقدا من غير تشنيع، وبانيا من غير ترقيع؛ وبعد أن طاف بنا في عوالم الوجود الإنساني، مُنبّها على اتساع آفاقها وتداخل حدودها، انتهى إلى أن حلَّ هذا الإشكال الخفيّ ليس في وجودٍ ضَيّقٍ يفصل بين الدين والسياسة، ولا في وُجودٍ دونه ضَيْقا يصل بينهما، وإنما في تجاوزهما معا إلى فضاء وجودي غايةٍ في السَّعة يتداخل فيه المرئي والغيبي تداخلَ اللُّحمة والسَّدَى؛ فهنالك لا فصلَ ولا وصلَ، وإنما **وحدةٌ أولى** تتلاشى فيها الحدود بين التعبّد والتدبير؛ وتجلّت هذه الوحدة الروحية في ثَمَرة اللقاء الغيبي الذي عَرَض فيه الخالق، سبحانه وتعالى، على خَلْقه أجمعين، في يومٍ لا كالأيام، أمانته الثقيلة؛ فبادر الإنسان إلى حملها، متعهّدا بالوفاء بحقوقها؛ إذ قضىَ الخالق، جلَّ وعلا، في هذا اللقاء العظيم أن يكون التدبير أمانة، فصار بذلك عبادة، وأن تكون العبادة، هي الأخرى، أمانة، فصارت بذلك تدبيرا؛ لكن ما لبث الإنسان أن نسي عهده للخالق، سبحانه، ونسي حقيقة "الأمانة"، ففَصَل ما كان موصولا، ووَصَل ما لم يكن مفصولا.

ISBN 978-9953-68-543-4
9 789953 685434

المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء:ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت:ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com